جامعة البحرين

قسم العلوم الاجتماعية

كلية الآداب

تاريخ الفكر الأنثروبولوجي

أستاذ المقرر

الدكتور / عبدالله عبدالرحمن يتيم

الفهرس

١) عبدالله عبدالرحمن يتيم، **سعياً وراء الوقائع الإثنوغرافية : بعض من البديات الأوروبية**، ٢٠٠٢ .

٢) ـــــــ، **الأنثروبولوجيا الأوربية والشرق الأوسط :النموذج الدنماركي**، ٢٠١٠ .

٣) ـــــــ، **إدوار إيفانز بريتشارد : حكاية مُثقف بريطاني**، ٢٠٠٩ .

٤) ـــــــ، **المدرسة الأنثروبولوجية الفرنسية : مارسيل موس نموذجاً**، ٢٠٠٩ .

٥) ـــــــ، **بيير بورديو أنثروبولوجياً**، ٢٠١١ .

٦) ـــــــ، **إميل دوركايم : ملمح من حياته وفكره الأنثروبولوجي**، ٢٠١٤ .

٧) حسين فهيم، **قصة الأنثروبولوجيا**، ١٩٨٨ .

٨) احمد أبو زيد، **الوضع الحالي للأنثروبولوجيا**، ٢٠٠٧ .

سعياً وراء الوقائع الإثنوغرافية:
بعض من البدايات الأوروبية

عبدالله عبدالرحمن يتيم *

تقديم

تسعى هذه المقالة من خلال الإطلالة على بعض من جوانب تاريخ الفكر الأنثروبولوجي،١ خاصة بعض من محاولات رواد مدرسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، إلى الكشف عن طبيعة العلاقة بين العمل الحقلي الإثنوغرافي والنظرية الأنثروبولوجية، مع الإشارة إلى تأثير العمل الحقلي على النظرية بشكل خاص. إن هذه المقالة لا تنكر مدى التغيير الذي أحدثه العمل الحقلي في النظرية، كما أنها تقرّ بأن العمل الحقلي الإثنوغرافي، ذاته، قد تأثر بعدة أعمال حقلية أخرى، متنوعة، تأثرت بدورها بمختلف نظريات العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، لكن تركيزنا هنا سينصب أساساً على مدى تأثير العمل الحقلي على النظرية الأنثروبولوجية؛ لأن الوضع الحالي للأنثروبولوجيا اختصاصاً إنما تشكله مناهج وأساليب البحث الحقلي، التي مارستها أجيال من علماء الأنثروبولوجيا إلى أن أرسى دعائمها الأنثروبولوجي البريطاني برنسلو مالينوفسكي (١٨٨٤-١٩٤٢م) على أسس صلبة.

نستطيع القول هنا، إنه لايمكن إعتبار الأنثروبولوجيا العلم الوحيد الذي يشترط الإلمام بناصية بعض المعارف الأخرى. فإعداد المستشرق، على سبيل المثال، يتطلب إجادته للغة القوم موضوع اختصاصه، إضافة إلى إتقانه منهجاً بينياً متعدد الجوانب والاختصاصات في ميدان تخصصه. الأمر ذاته ينطبق على عالم الآثار الذي لا تُقَر عضويته في إختصاصه، ولا يُعتد به في الميدان الذي ينتمي إليه إلا إذا أنجز حفريات أثرية معينة. وفي معرض سعي الأنثروبولوجيا الدؤوب إلى إيجاد بعض المسلمات العامة الموثوق بها، فإنها قامت بتوسيع من طموحاتها لتطبق بعض الأسس المنهجية التي تقوم عليها العلوم الطبيعية، مثل ضرورة دراسة الشيء عبر الملاحظة الدقيقة والمنتظمة. وهكذا، أصبح يتعين على الأنثروبولوجي أن يتعلم لغة القوم، موضوع عمله الحقلي، ويمضي سنة على الأقل في الحقل، معتمداً منهجية الملاحظة بالمشاركة.

إن التشديد على ضرورة التقيد بهذه المتطلبات، عند إنجاز دراسة أنثروبولوجية ما عن مجتمع معين، ماهي إلا دليل واضح على أهمية العمل الحقلي، الذي شغل اجيالاً كاملة من علماء القرن التاسع عشر من الأنثروبولوجيين، حيث سعوا جاهدين إلى الارتقاء إلى مرتبة العلوم الوضعية التجريبية وذلك تماشيا مع

* أنثروبولوجي وأكاديمي من البحرين.
العنوان الالكتروني: ayateem@batelco.com.bh

فلاسفة التنوير الذين أعلنوا «أن الإنسان قادر على دراسة عالمه والسيطرة عليه». ومنذ تلك الحقبة، أصبح لزاماً على الأنثروبولوجي، كما يقول إيان لويس:«أن يأخذ عصا الترحال ويضرب في الأرض وينتقل من مكان إلى آخر، سعياً إلى تسجيل كل أوجه ومظاهر الحياة المحلية، تافهة كانت أو مأساوية. إن زاوية اهتمام الأنثروبولوجي واسعة تضاهي رحابة الحياة، هذه البوتقة التي تستوعب حالات الولادة والزواج، والموت، والصراعات، والمصالحات، والخطابة، والدين، والزراعة، وتربية الماشية، والحرف المنزلية، والسياسية، مجالات عديدة وثرية تستقطب اهتمامه وتلح عليه كي ينقلها بأمانة ولعل أقل ما يمكن أن يفعله الأنثروبولوجي الاجتماعي هو تدوين يدّون السيرة الذاتية للناس الذين يقوم بدراستهم».[٢] وعلى الرغم من أن هذا الأسلوب الشمولي غير متبع اليوم على نطاق واسع، إلا أن الأنثروبولوجي، لايستطيع دراسة جماعة معينة تشكل موضوع بحثه، في مجتمع ما دون الالمام الشامل بهم، ضمن إطار سياقي عام وبنية اجتماعية شاملة.

وفي معرض سعيي إلى إبراز الدور الهام الذي يؤديه العمل الحقلي في النظرية الأنثروبولوجية، فإني سأحاول في الجزء الأول من هذه المقالة تتبع أثر العمل الحقلي عبر القرن التاسع عشر، وذلك رغبةً مني في فهم جذوره وابراز إسهاماته المتوفرة لدينا اليوم. أما في الجزء الثاني من هذه المقالة فقد سعيتُ فبها إلى إبراز تأثير بعض من الأنثروبو لوجيين البريطانيين مثل: برونسلو مالينوفسكي ورادكليف براون (١٨٨١-١٩٥٥م) على العمل الحقلي، وكذلك النظرية. أما الجزء الثالث والأخير من هذه المقالة فقد كرسته للنظر في العمل الحقلي باعتباره ممارسة وأداة منهجية، قد تقودان إلى تأسيس تسوية علمية بين الموضوعية والذاتية، في تجربة العمل الحقلي، خصوصاً إذا ما نظر إليها تجربة شخصية، قد تسمح باثراء توظيف العمل الحقلي الإثنوغرافي إلى حده الأقصى.

السنوات الأولى

يرجع أغلب المؤرخين، الذين أهتموا بتطور الأنثروبولوجيا، أسباب نجاح هذا العلم في الوقت الراهن عادة إلى المحاولات التي قام بها مالينوفسكي، لإرساء ممارسة حقلية أنثروبولوجية واضحة المعالم. وفي الحقيقة فإن تشديد مالينوفسكي على مبدأ الملاحظة بالمشاركة، كان نتاج ثلاثمائة سنة من المعرفة المتراكمة، المصرة على دراسة الإنسان وسبر أغواره. فالمنهجية التي مارسها مالينوفسكي ونادى بها هي بمثابة امتداد لما أمكن تحقيقه من إنجازات يمكن أن نبوبها على النحو التالي:

أولا: الاهتمامات العلمانية أي غير الدينية بين فلاسفة مفكري عصر النهضة (١٢٠٠-١٦٠٠م) بالإنسان فكرةً مركزيةً حولته إلى كائن قوي.

ثانياً: الاكتشافات الجغرافية التي تحققت في بداية الحقبة الاستعمارية وما أثمرته من معرفة بشعوب وثقافات أخرى.

ثالثا: الإسهامات الهامة التى أثرى بها علماء الاجتماع والطبيعة المتفائلين في عصر التنوير.

رابعا: تزامن ظاهرتين بارزتين أفرزتهما أوروبا الحديثة وهما:الثورة الصناعية والإستعمار، مما مهد طريق التطور والنضج الفكري أمام الأنثروبوبوجيا.

وعلى الرغم من أن هذه التطورات قد أدت دوراً هاما في التراكم المعرفي بسكان وثقافات الأمم الأخرى، فإن ما توفر خلال القرن الماضي من معلومات حول عادات وتقاليد ومعتقدات الشعوب غير الاوروبية لا يضاهي هذا الكم الهائل من المعلومات التي تتوفر لنا اليوم. فقبل مائة سنة من الآن كانت القصص التي يتناقلها الرحالة والمسئولون الاستعماريون والمبشرون، وما يقدمونه من تقارير مجردة، أعمال هواة تفتقر إلى الحرفية العلمية الأنثروبولوجية، وفي ظل حسن النوايا إلا أنها رسمت صورة خاطئة وجزئية، بالرغم من وجود بعض الحالات الاستثنائية.[٣] ومع وجود مثل هذه المعرفة

المنقوصة، فإنه لم يكن أمام علماء الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر من خيار آخر سوى نقلها وإعتمادها أساساً لعملهم، مع وعيهم المتزايد بضرورة تطوير أساليب وتقنيات فعالة في جمع المعطيات الإثنوغرافية. ومهما يكن من أمر فإن ما اصطلح على تسميته لاحقاً بالنظريات التطورية والانتشارية والتي كانت مهيمنة على الأنثروبولوجيا خلال القرن التاسع عشر إنما كانت في الحقيقة نتاجاً لنقل هذا النوع من المعرفة.

لقد مرت الإثنوغرافيا، المسهمة في تزويد الأنثروبولوجيين بالمعلومات الملموسة، بأربع مراحل حتى وصلت إلى الرواد الاوائل الأنثروبولوجيين المدربين علمياً في أوائل القرن العشرين. ويمكن وصف تلك المراحل على النحو التالي: المرحلة الأولى: تمثلت في المعلومات الإثنوغرافية التي كان يرسلها الاستعماريون والرحالة والمبشرون، إلخ. وقد تولى الأنثروبولوجيون من غير أهل الاختصاص تمحيص تلك المعلومات، وكانت لهم تجارب معرفية واسعة وثرية. فمن بين أولئك العلماء البارزين ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦م)، وآدام فيرغيسون (١٧٢٣-١٨١٦م)، ووليم روبورتسون سميث (١٨٤٦-١٨٩٤م).[٤] إضافة إلى إولئك العلماء، هناك الرواد الذين كانوا أول من أسس للأنثروبولوجيا المبكرة مثل إدوارد تايلور (١٨٣٢-١٩١٧م) وجيمس فرايزر (١٨٥٤-١٩٤١م)، غير أن هؤلاء العلماء لم يمارسوا الأنثروبولوجيا بالمهنية العلمية اللازمة. فقد كانت موضوعات المعتقدات، والدين، والقرابة، والسحر، والمعرفة المحلية، والتقاليد، تطغى على أغلب اهتماماتهم. وقد سعى بعضهم في الأرض مسافرا، مثل روبرتسون سميث من أجل الحصول على المعلومات اللازمة؛ «لأن النصوص العربية المهمة لم تكن تتوفر لسميث في مدينة أبردين؛ لذا عبر عن آرائه في سنة ١٨٨٨م بشكل مبدئي، ولكن بعد زيارته إلى الجزيرة العربية تعمق في دراسة موضوع القرابة، والزواج، وخاصة الفترة المبكرة من تاريخ الجزيرة العربية ».[٥]

المرحلة الثانية:فقد تمثلت في الجهود التي بذلها الرواد من الأنثروبولوجيين المختصين، الذين لم تمنعهم قلة تجربتهم الحقلية، من تكريس الحاجة إلى استحداث أدوات منهجية متطورة في جمع المعلومات الإثنوغرافية. فممارسة الأنثروبولوجيين: إدوارد تايلور، وجيمس فرايزر، لم تتعد أسوار جامعات بلدهما بريطانيا، على الرغم من ممارستهم للأنثروبولوجيا. ومع ذلك نراهم يشددون كثيراً على ضرورة التطور واعتماد الأساليب العلمية التي كان يمارسها الأنثروبولوجيون من غير المحترفين في بلدان ما وراء البحار. كان هذا الرأي هو جعل إدوارد تايلور في سنة ١٨٨٤م «يعمل جاهداً على إنشاء لجنة لمراجعة وتدقيق ونشر التقارير حول السمات الفيزيقية، واللغات، والوضع الصناعي والإجتماعي الذي تعيشه قبيلة دومينون في شمال غرب كندا (...) وقد بادرت تلك اللجنة أولاً إلى إعداد تعميم بحثي يُستخدم من قبل الموظفين الحكوميين، والمبشرين، والرحالة، وغيرهم من الذين قد تتوفر لديهم المعلومات المفيدة».[٦]

المرحلة الثالثة: تشكلت تاريخياً بسعي من قبل أعمال البعثة التي عرفت بعد ذلك ببعثة كمبردج، التي كان يرأسها إلفرد هادون (١٨٥٥-١٩٤٠م) وضمت أعضاء بارزين من أمثال وليم ريفيرز (١٨٦٤-١٩٢٢م) وقد حثت هذه البعثة أعضاءها. على تطوير اهتمامهم النظري بعلم الأنثروبولوجيا والإلمام بالتقدم الذي تحقق في أساليب وطرق العمل الحقلي. وإضافة إلى أعمالهم الميدانية ومساهماتهم النظرية، فإن وليم ريفرز وشالرز سليجمان (١٨٧٣-١٩٤٠م) قد قاما بتدريس كل من مالينوفسكي ورادكليف براون، وأجيالاً أخرى من الأنثروبولوجيين في القرن العشرين، أسرار حرفة هذا العلم الجديد، أي الأنثروبولوجيا. وقد أبدى بعضهم لاحقا إهتماماً كبيراً بتطوير المنهج الإثنوغرافي. فريفرز مثلاً أخذ على عاتقه طباعة وتحديث وتعديل دليل الجمعية الملكية البريطانية

للأنثروبولوجيا «ملحوظات واستفسارات» الذي كان يشكل المرجع والدليل المنهجي لممارسة عملية جمع المعلومات والبيانات الحقلية.[٧]

أما المرحلة الرابعة والاخيرة فهي مرحلة الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية التي أرسيت دعائمها بفضل الأعمال الحلقية التي أنجزها مالينوفسكي واعتمد خلالها منهج الملاحظة بالمشاركة. وهذه الأنثروبولوجيا خالفت تجربة الامريكيين والفرنسين، أمثال فرانز بواز (١٨٥٨-١٩٤٢م) وكلود لفي ستروس (١٩٠٨م)، واعترفت بأهمية العمل الحقلي باعتباره حجر الزاوية في تطوير النظرية الأنثروبولوجية وممارسة هذا الاختصاص بكفاءة وحرفية كبيرتين.

من كمبردج إلى مضائق توريس

وقبل أن يتسنى للأنثروبولوجيا بلوغ سن النضج، فضل إسهامات مالينوفسكي وراد كليف براون، فإنه كان لا بد لها أن تمر بعدة محاولات قام بها بعض أقطابها في أواخر القرن التاسع عشر حتى تؤكد بعض التصورات النظرية، مما سمح بتطوير أساليب وتقنيات جمع البيانات الإثنوغرافية.وقد شهدت نهاية القرن التاسع عشر محاولات عديدة لدعم وتجسيد طموحات العلماء الذين قبلوا انجاز أعمالهم تحت رعاية ومظلة الأنثروبولوجيا، على الرغم من أنهم كانوا ينتمون إلى مشارب وخلفيات علمية متباينة. وعندما قررت جامعة كامبردج أن ترسل بعثتها العلمية إلى مضائق توريس لم تأبه كثيراً بالمنطلقات النظرية لأفراد البعثة، سواء كانوا من دعاة نظرية النشوء والإرتقاء أو النظرية الانتشارية، بل كان الأهم من ذلك كله هو الكيفية التي ستحصل بها البعثة على المعلومات الجديدة من المجتمعات البدائية، التي قد تلتقي بها البعثة. وقد رأس ألفرد هادون (١٩٤٠-١٨٥٥م) ذلك الفريق العلمي، كما اتخذ بعد ذلك مثالاً يحتذي به من قبل البعثات الإستكشافية البحرية، المتعددة الإختصاصات في القرن التاسع عشر، وهوالامر الذي تسبب في فتح أبواب جامعة إكسفورد له للالتحاق بها بعد ذلك. سعى هادون إلى «التعاون مع زملاء له من ذوي المؤهلات المتعددة والخاصة معا، وذلك حتى يتم تقاسم مهمة البحث الأنثروبولوجي فيما بينهم فريقاً واحداً. فهذا يقوم بمهمة الاختبارات الفيزيقية، وآخر يجري الاختبارات السيكولوجية، وذاك يتولى مهمة التحليل اللغوي وآخر يهتم بالجوانب السوسيولوجية، وهكذا دواليك».[٨]

وتعد وفق هذا المنظور بعثة كامبردج إلى مضائق توريس عام ١٨٩٨م مثالاً حياً لتأثير المنهج الامبريقي الوضعي على العلوم الإجتماعية عامة وعلى الأنثروبولوجيا خاصة. وقد تجسد ذلك في الخلفية التي كانت تميز الأنثروبولوجيين الأوائل من حيث خلفياتهم في مجال العلوم الطبيعية، وكذلك الحاجة إلى تطبيق منهج الملاحظة العلمية في دراسة حياة الإنسان الإجتماعية.

وعلى الرغم من أن هادون قد نهل من المادة التي كان قد جمعها منذ سنة ١٨٨٨م، فإنه اعتمد في أغلب أعماله الإثنوغرافية على ما أنجزه الآخرون، فنقل الكثير عن كتابات المبشرين والرحالة، وعلى ما كان يتناقله التجار، والمبشرون والموظفون الحكوميون، وكان ذلك إما نتاج ملاحظات مباشرة وآنية أو بواسطة ما يصله من معلومات إثنوغرافية بريدياً.

على أن بعثة كمبردج قد ساهمت في دفع تقنيات ومنهجية الإثنوغرافيا والأنثروبولوجيا معا، خطوات إلى الإمام والارتقاء بها. فقد نجح فريق على قدر كبير من الدراية والممارسة من العلماء من أمثال: هادون، وريفيرز، وسليجمان، وشالرز مايرز، وسيدني راي، وأنتوني لكنستيل، ووليم ماك دوجال، تقريباً في مسح كل زاوية من زوايا الحياة الخاصة بالمجتمع الذي توجهوا لدراسته. وقد أثمرت تلك البعثة عن ستة مجلدات ضخمة، تغطي مواضيع وجوانب متعددة من العمل الحقلي، مما ساهم في تطوير الأنثروبولوجيا، سواء من حيث مناهج الملاحظة أوالدراسات الوصفية

المفصلة، وهي من الخصائص التي ظلت تمثل السمة الأساسية للدراسات الأنثروبولوجية حتى الآن. ومع ذلك، فإننا لو نظرنا عن قرب إلى الأسلوب الذي يعتمده الباحث الإثنوغرافي في التفاعل الحقلي، فإننا نلمس تغييرات واضحة تعكس اتجاهات التغييرات النظرية في ميدان علم الأنثروبولوجيا.[٩]

وفي إطار هذه المحاولات الرامية إلى إثراء التوجه النظري لعلم الأنثروبولوجيا، كانت هناك تجارب أخرى عديدة ساهمت في هذا التقدم. فإقدام لجنة الجمعية البريطانية على الاستعانة بالأنثروبولوجي فرانز بواز مثل انطلاقة لمرحلة هامة في تطوير المناهج الإثنوغرافية البريطانية، كما أن تولي علماء الطبيعة المدربين أكاديمياً الذين يعتبرون أنفسهم علماء أنثروبولوجيا، مهمة جمع المعلومات، كانت خطوة أخرى في الإتجاه الصحيح، إضافة إلى دورهم الهام في صياغة وتطوير النظرية الأنثروبولوجية.[١٠] وقد أثمرت الجهود التي بُذلت على إمتداد تلك السنوات إختصاصا علمياً برز فيه عالمان أنثروبولوجيان ساهما من خلال دراساتهما الإثنوغرافية في تزويد الأنثروبولوجيا بالاختصاص، والمواضيع التي لم تكن تقع ضمن هيمنة أي اختصاص علمي آخر. وكان من نتاج ما أنجزته بعثة كامبردج في مضائق توريس أن واصل سليجمان وريفيرز عملهما الأنثروبولوجي، واتخذا منه حرفة ووظيفة، ولهذا فإنه يعود لهما الفضل في تعليم الأنثروبولوجيا، علما، لكل من مالينوفسكي ورادكليف براون وعدد آخر من زملائهم بعد ذلك. أما ريفيرز فقد ظل يمثل شخصية بارزة في الميدان الإثنوغرافي. وقد نسج على منواله لاحقا أنثروبولوجيون آخرون ممن أعتمدوا منهجه الإثنوغرافي الذي امتازت خصائصه بالتالي: التزامه بتلك الفكرة التي تقول: إن عناصر البناء الاجتماعية لأي مجموعة تتضح وبشكل منظم من خلال مصطلحات القرابة. بعد أن تخلى عن وجهة نظره التطورية، ظل ريفيرز يعتبر أن منهجه مثل الأساس لعملية موثوقة في إعادة تشييد المراحل التاريخية الهامة في التطور الاجتماعي والإنساني. كما أن استطراده في إستخدام منهج دراسة جينولوجيا القرابة ساهم في بلورة منهجه الوضعي، وهكذا كانت تجربته الإثنوغرافية، قد ساعدته على إنجازدراسته المكثفة على المدى البعيد، وقد ظل ريفيرز يرى في جينولوجيا القرابة الحلّ الأمثل لمعظم المشاكل الإثنوغرافية، ذلك أنه كان يري بأنها توفر الإطار لمرجعي الذي يمكن من خلالها تحديد كل عضو من أعضاء الجماعة المحلية.[١١]

لا شك أن الإتيان على ذكر أسلاف مالينوفسكي من الأهمية بمكان بحيث نستطيع وضع إسهامات مالينوفسكي في سياقها الموضوعي. فالنظريات الأنثروبولوجية التي وضعها مالينوفسكي لم تأت من عدم، بل كانت ثمرة تطور طبيعي وتتويج لجهود أولئك الرواد الأوائل المتفانين. خلاصة القول، يمكننا القول أنه من الأهمية بمكان الإقرار بأن الفكر الأنثروبولوجي، كان ولا يزال، انعكاساً لعملية البحث التي يقودها الإنسان المفكر في الواقع لإشباع تساؤلاته النظرية، مثلما يلجأ إلى رصيده النظري ليوفر الإجابة التي يبحث عنها في تجاربه العملية. وبما أن هذه المقالة تسعى لرصد تأثير العمل الحقلي على النظرية الأنثروبولوجية، فإنه لا بد من القول إن ثقافة العمل الحقلي نظام يحتوى على قواعد ضمنية، وهذه الاخيرة قد تراكمت عبر الزمن تحت تأثير عصر التنوير، وعمل الهواة من علماء الإثنوغرافيا والمحترفين من جامعي المعلومات، وندرة علماء الإثنوغرافيا واسهامات بقية العلوم والإختصاصات إضافة إلى إسهامات شخصيات مهمة وكذلك طبيعة العمل الحقلي نفسه كفكرة حديثة.[١٢]

بين مالينوفسكي ورادكليف براون

لقد دخل عنصران هامان أثرا في النظرية الأنثروبولوجية ومناهجها في بداية القرن العشرين وشكلا بالتالي سمات هذا الاختصاص العلمي حتى

الآن. فقد أدخل مالينوفسكي منهج الملاحظة بالمشاركة في عمله الحقلي الذي أنجزه في جزيرة توربرياند، أما رادكليف براون فقد طبق في عمله الحقلي الذي أنجزه في أستراليا ما فهمه من سوسيولوجيا أميل دوركهايم بشأن البيانات الإثنوغرافية. فقد طور مالينوفسكي منهجاً خاصاً به ميزه عن أسلافه من علماء الأنثروبولوجيا مثل هادون وريفيرز. فالملاحظات الإثنوغرافية التي توفرت لهادون والتي تشمل كمية من المواد التي استقاها عن غيره قد استمدها إما من مصادر مكتوبة وإما عبر مراسلاته مع أشخاص كانوا موجودين بصفة مباشرة في تلك المواقع والظروف.[١٣]

أما الملاحظات الحقلية التي جمعها مالينوفسكي فقد كانت ثرية جداً وموثقة وقد استقاها من خلال مشاهداته المباشرة وسجلها بلغتها الأصلية.[١٤] وبالإضافة إلى ذلك، فإن العمل الحقلي الناجح الذي أنجره مالينوفسكي كان ثمرة عدة عوامل نبرز منها خاصة النقطتين التاليتين:

أولاً، لقد طبق مالينوفسكي مفاهيم بيولوجية مثل مفهوم الوظيفة في دراسة الظواهر الاجتماعية واعتبار كل مؤسسة إجتماعية بمثابة عضو يلعب دوراً وظيفياً هاماً وبالتالي تصوير كل مؤسسة على أنها تستمد سر وجودها من تلبية احتياجات الإنسان. فالثقافة في نظر مالينوفسكي إنما وجدت لتلبية وإشباع إحتياجات الإنسان، سواء البيولوجية منها أو تلك الثانوية، التي تعد إفرازاً لعملية اكتساب الثقافة نفسها. فكل حاجة من هذه الاحتياجات الإنسانية تتطلب بروز مؤسسة.[١٥]

ثانيا، من الواضح أن الخلفية التي كان يمتلكها مالينوفسكي في مجال العلوم الطبيعية، إضافة إلى إلمامه بالرياضيات وعلم النفس، قد انعكسا بوضوح على تطبيقه لمنهج الملاحظة في دراسة الظواهر الاجتماعية والسلوك الإجتماعي للإنسان.

وقد شدد مالينوفسكي على ضرورة مشاركة الإثنوغرافي بشكل فعال حتى تتحقق الذاتية في أسلوب الملاحظة على أعلى مستوى ممكن. وعلى عكس طريقة «ملاحظات واستفسارات» المعروفة، فإن مالينوفسكي دافع عن استخدام الأسئلة الرئيسة تحت ظروف معينة، كما أنه يشكك في تلك المعتقدات التي يأخذها السكان الأصليون على أنها مسامات ويقترح عدة إمكانيات بديلة ويسلطها على التناقضات الظاهرية ويدفع بها أحيانا إلى ما يسميه «الجدار الميتافيريقي» وأحياناً أخرى يرجعها إلى نفسه.[١٦]

وكان مالينوفسكي يعتقد أنه لا يجب أن نصدق ضمنياً ما يقوله الناس ويرددونه عن حياتهم. فالناس قد يعلنون خلاف ما يبطنون، ويقولون أشياء بينما يمارسون أشياء أخرى في الواقع. لذلك فإنه من الأهمية بمكان أن يعيش الأنثروبولوجي بين السكان ويعايشهم لمدة سنة على الأقل حتى يقف بنفسه على تفاصيل دورة حياتهم اليومية الحقيقيةكما يمارسونها.

كان مالينوفسكي أيضا بمثابة كاتب للسيرة الذاتية، إذ أنه أعتمد أسلوباً متعدد الإختصاصات من أجل رسم صورة موضوعية لحياة سكان جزيرة توربرياند وأسلوب تفكيرهم. لقد كانت تلك الإثنوغرافيا مثالاً لما يتسم به المنهج الشمولي الذي اعتمده مالين ينوفسكي في التدوين المنتظم لكل جانب من جوانب حياة الناس. وهكذا فقد تعاطى مع مواضيع عديدة ومتنوعة: تشمل الملاحة، والتجارة، والممارسات الجنسية، والطوطمية. وأثناء قيامه بعمله الإثنوغرافي لم يكن مالينوفسكي يهتم بعملية إعادة بناء تاريخ الناس الذين تعامل معهم، وذلك خلافا لدعاة النظرية التطورية في القرن التاسع عشر، فقد تعاطى مع المشكلة ذاتها كما وجدت. وبالرجوع إلى ما قاله مالينوفسكي نفسه فإننا ندرك أنه نظر إلى مناهج الإثنوغرافيا ومبادئها من خلال ثلاثة عناوين رئيسية:

١) الشروط الملائمة للعمل الإثنوغرافي.
٢) الإلمام بمبادئ وأهداف ونتائج البحث العلمي الحديث.
٣) تطبيق الأساليب الخاصة في جمع وفحص وإثبات البراهين.

وهذا العنوان الأخير يتفرع بدوره إلى ثلاثة أجزاء

مهمة، وهي:

ا) التوثيق الإحصائي عبر جمع البراهين الدالة على أنظمة وأعراف الحياة القبلية.

ب) جمع المعطيات والتفاصيل التي تتعلق بالحياة الفعلية والأنماط السلوكية، وذلك حتى نضفي الخصائص الحية والطموحة على هيكل البنية القبلية.

ج) إنشاء سجل لتدوين آراء السكان الأصليين وعباراتهم التي تعكس أساليبهم الخاصة في التفكير والشعور.[١٧]

كل هذه المبادئ والخطوات المنهجية التي أتى بها مالينوفسكي لم يرض بها رادكليف براون، فهو عندما أنهى عمله الإثنوغرافي لم يكن مقتنعاً بمجرد التسجيل الحي لوقائع الحياة اليومية، بل أضاف أيضا تفسيراته السوسيولوجية إلى المعلومات الإثنوغرافية. ولا شك أن إدخاله لأفكار عالم الإجتماع الفرنسي، أميل دوركهايم، إلى الأنثروبولوجيا في بريطانيا قد أعطى بعداً اجتماعياً واضحاً للنظرية الأنثروبولوجية. لذلك، فإن موضوعات إثنوغرافية مثل السحر، والطوطمية، والعادات، والتقاليد، والجنس، والقرابة، وغيرها كثير لم يتم التعامل معها فقط كمؤسسات تلبي الحاجات البيولوجية والسيكولوجية للانسان بل كان يرى أنه من الضروري إدراكها وفق سياقها الاجتماعي الذي تنتمي إليه. وهكذا أدخل رادكليف براون مفاهيمه، التي تتعلق بالبناء والأنساق الاجتماعية، في دراسة موضوعات متفرقة كتلك التي تم ذكرها قبل قليل. ثم بعد تطبيق المنهج المقارن والتحليلي فقد اكتسبت هذه الأنساق مضامين ومعانٍ اجتماعية. ونتيجة لذلك فإن وجدت أنساقٌ مثل: القرابة والزواج والطوطمية والعادات والتقاليد في ظل هذا السياق فسوف تقوم بخدمة التضامن الاجتماعي داخل الجماعة. وقد اعتبر رادكليف براون الطوطمية بمثابة «آلية تمكن من إرساء نظام للتضامن الإجتماعي بين الإنسان والطبيعة».[١٨] إنها إذاً طريقة تهدف إلى وضع الطبيعة في إطار النظام الاجتماعي أو الأخلاقي. وفي معرض الأدلة والبراهين التي ساقها والنقاشات التي خاضها حافظ رادكليف براون على سمة الإنسجام في استخدام ما توفر لديه من معلومات إثنوغرافية عن الانديمان والنظرية السوسيولوجية. وقد قارن بين مدرستين في تفسير الدين وهما الأنثروبولوجيا البريطانية وعلم الإجتماع الفرنسي غير أنه أبدى ميلاً واضحاً نحو المدرسة الفرنسية واستخدم بالتالي بياناته الإثنوغرافية عن الانديمان حتى يبرهن على أصل وتطور ووظيفة الدين.[١٩]

خلاصةً لهذا الجزء من المقالة لا بد أن نشدد على أن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين البريطانيين مالينوفسكي ورادكليف براون قد تركا من خلال تجارب عملهما الحقلي بصمات واضحة على النظرية الأنثروبولوجية وهو ما أثرى البحوث الإثنوغرافية التي أنجزها طلابهما بعد ذلك. ولعل أبلغ ما يمكن الاستشهاد به في هذا الصدد ما قاله أحد طلبتهما، وهي الأنثروبولوجية المعروفة، هيلدا كوبر. لقد كرست هيلدا كوبر خمسين سنة من حياتها لهذا لتخصص، وفي معرض حديثها عن الدور الذي لعبه الرجلان قالت:«كان تعليم مالينوفسكي عبارة عن الادراك بأهمية الحاجة للرعاية والمهارة اللازمة للقيام بالعمل الحقلي. لقد ظل الكشف الذي أعده كنموذج ودليل ممتازاً... بامكانك ان تستعمل تحليله للمؤسسة وحدةً وبالتالي مقارنتها بتلك الخاصة بأميل دوركايم،أي الجماعة، أو تلك العائدة لرادكليف براون، أي العلاقة الزواجية»[٢٠]

العمل الحقلي: المنهج والممارسة

نحسب القول إن الهدف البراجماتي المنشود لأي علم يكمن في إكتساب القدرة على استخدام النظرية، والمنهجية، والأسلوب، وغيرها من التقنيات لتأسيس إمكانية التعميم. بيد أن هناك رأي يعتبر أن علم الأنثروبولوجيا لايمكنه القيام بالتعميم وذلك بسبب تأثير التجربة الشخصية للعمل الحقلي على التحليل

الإثنوغرافي. على أننا لايمكن دحض مثل هذا الرأي إلا بتطوير مناهج وتقنيات العمل الحقلي، وليس بإنكار تأثير التجربة الشخصية التي تعتبر إحدى أهم سمات العلوم الانسانية والاجتماعية.

ولهذا يمكن تطوير هذا الأسلوب عبر التخلص من العوامل السلبية في العمل الحقلي والحفاظ على أعلى مستويات من الموضوعية. لذلك فإن الجزء الأخير من هذه المقالة سيُسلط الضوء على أوجه العمل الحقلي كممارسة تزود النظرية بأدواتها الاساسية للتحليل. ومن أهم المتطلبات الاساسية اللازمة للعمل الحقلي، وذلك حتى يأتي بثماره المطلوبة من خلال الملاحظة بالمشاركة، هي وببساطة شديدة العيش لفترة من الزمن بين الناس موضوع الدراسة. وقد تتراوح هذه الفترة ما بين بضعة أشهر وأكثر من سنة وذلك حسب طبيعة المشكلات التي يطرحها موضوع البحث. وحتى يتعرف على الأفراد موضوع دراسته عن كثب، فإنه يتعين على الإثنوغرافي أن يشاركهم حياتهم وتجاربهم اليومية، مثلما يتعين عليه أن يتعلم اللغة المحلية.[21]

ومن شأن مثل هذا أن يثمر تراكماً هاماً للمعلومات الإثنوغرافية، بعد ذلك يتعين على الأنثروبولوجي أن يحلل هذه المعلومات ويضعها في إطار منسجم ومتكامل. لقد أصبحت مثل هذه التجربة الحقلية شرطاً أساسياً للقبول بالأنثروبولوجي ممارساً ضمن دائرة هذا الاخصاص الاكاديمي. وقبل أن يصل الأنثروبولوجي إلى هذه المرحلة من العمل الحقلي فإنه يتعين عليه أن يفي بجملة من الشروط والإجراءات. فعلى سبيل المثال لا الحصر، يتعين عليه قبل أن يباشر عمله الحقلي إما أن يتعلم لغة القوم الذين يريد أن يدرسهم، وأن يطلع على بعض الدراسات الإثنوغرافية أو غيرها من الوثائق والمصادر المنشورة التي تساعده على فهم تفاصيل حياة القوم موضوع دراسته. وفيما يلي بعض الخطوات العامة التي يجدر بالأنثروبولوجي مراعاتها:

أولاً: أن يكتسب معرفة شاملة بلغة القوم أو المجتمع موضوع دراسته.

ثانياً: الاطلاع على الدراسات الإثنوغرافية المتوافرة حول الموضوع الذي تطرقه دراسته.

ثالثاً: استخدام المناهج المشتملة على الملاحظة بالمشاركة والرواة الخاصين وإجراء المقابلات الرسمية وغير الرسمية.

رابعاً: جمع السير الذاتية والحياتية وجينولوجيات القرابة.

خامساً: التأكد من دقة محتوى المعلومات الإثنوغرافية ومصادرها.

سادساً: تطوير عدد من تقنيات جمع، وتصنيف، وفرز وتحليل واسترداد المعلومات الإثنوغرافية.

سابعاً: وضع برامج وخطط متطورة لضمان الاستخدام الفعال والناجح لعامل الزمن في العمل الحقلي.

ثامناً: مراعاة مبادئ المصلحة المتبادلة في العمل الحقلي، مثلا، ما الذي سيحصل عليه الرواة في مقابل توفير المعلومات الإثنوغرافية ذات الأهمية العلمية.

تاسعاً: استخدام بعض آليات ونماذج وتقنيات ومناهج البحث التي تعتمد عليها بقية العلوم الاجتماعية والانسانية مثل علم النفس.[22]

في كل مرحلة من العمل الحقلي من المتوقع أن تواجهنا بعض المشاكل التي لا بد من حلها والتغلب عليها حتى يتسنى الانتقال إلى المرحلة التالية. وهكذا، فإن العلاقة بين الإثنوغرافي والجماعة موضوع دراسته مثلا من الأهمية بمكان لأنها من المفترض أن تكون مؤسسة على فهم سليم ومتبادل، ولذلك نجد أن بعض هذه المشاكل وطيدة العلاقة بالإثنوغرافي نفسه مثل جنسه، ذكراً كان أم أنثى، وما إذا كان القوم موضوع الدراسة يقبلون بهذا الأمر أم ذلك، والموقف من جنسية الإثنوغرافي ولون بشرته، وعرقه، وديانته، إضافة إلى ضرورة التكيف البدني والسيكولوجي في البيئة الجديدة، وضغوط العمل وضرورة تطوير الإهتمامات الأكاديمية في العمل الذي ينجزه الإثنوغرافي والمجتمع موضوع الدراسة.

وبما أن هذه الشروط والمتطلبات من الأهمية بمكان لذلك فإن معظم الأنثروبولوجيين نجدهم يكرسون الكثير من وقتهم في تحليل الارشيفات والقيام بمسوحات إحصائية وإقتصادية، وقد ينجزون أيضا بعض بحوث المقارنة في مجتمعات آخري، ونجدهم أيضاً يطلبون من الرواة أن يقبلوا بإجراء مقابلات رسمية معهم وكذلك إجراء إختبارات وتدوين تجاربهم الخاصة ومواقفهم وتصنيف الافراد والحيوانات والاشياء. كأن يقوم الرواة بتصنيف أقاربهم وجيرانهم ورموزهم المقدسة والخضروات التي يأكلونها. وقد ينجزون أيضا بعض بحوث مقارنة في مجتمعات أخرى وهم يطلبون من الرواة أن يقبلوا بإجراء حوارات رسمية واختبارات وتدوين تجاربهم الخاصة ومواقفهم وتصنيف الأفراد والحيوانات والأشياء الجماد، بما في ذلك أقاربهم، وجيرانهم والآلهة التي يعبدونها والخضر التي يأكلونها.[٢٣]

وعادة ما يقسم العمل الحقلي إلى مرحلتين متعاقبتين، وتسمى المرحلة الأولى بالبحث السلبي حيث يقضي الإثنوغرافي في هذه المرحلة أيامه الأولى في تقديم نفسه إلى القوم الذين سيدرسهم وبناء علاقاته معهم وتكييف نفسه مع البيئة الجديدة وإجراء بعض الدراسات التمهيدية. أما المرحلة الثانية فتسمى بالبحث الإيجابي، وهنا يقوم الإثنوغرافي بجمع البيانات حيث يكون قادراً على استخدام التقنيات والمناهج مثل الإختبارات السيكولوجية، المقابلات المقننة الهيكلية الطابع والمسوحات الإحصائية الرسمية وغير الرسمية، والبحوث حول العائلات باستخدام التصوير الفوتوغرافي والتسجيلات الصوتية، وفي أعقاب إنجاز جميع هذه الأمور يتم حذف الأشياء السلبية. وهكذا يتضح لنا الأمر هنا بأن التحليل الإثنوغرافي في المحصلة الأخيرة نتاج تجارب الأنثروبولوجيين ومعاناتهم الشخصية. وقد علقت هيلدا كوبر على هذا الأمر بقولها:«عندما استرجع مسيرتي بصفتي أنثروبولوجية، فإنني أشعر أن التدريبات الأولى التي وضعت قد أقنعتني أن الأنثروبولوجيا علم أكاديمي محدد المعالم، وفي الوقت نفسه أصبحت أكثر اقتناعاً أن تفسير المعلومات الأنثروبولوجية المتوفرة لا يمكن أن يكون موضوعياً بصفة مطلقة وذلك بسبب عنصر الغموض الذي يكتنف التفاعل الانساني.»[٢٤] ما الذي يمكن للأنثروبولوجي أن يفعله بعد كل ذلك؟ بالطبع، يمكنه أن يطور هذه العلاقات الإنسانية التفاعلية عبر محاولاته المستمرة والهادفة إلى إلغاء استبعاد الجوانب الذاتية كلها قدر الإمكان، بيد أنّ التجربة الشخصية ستظل، مع ذلك، حاضرة في التحليل الأنثروبولوجي سمةً فريدة تميز الأنثروبولوجيا علماً.

خلاصة

من البدهي جداً أن تاريخ العلوم الإجتماعية والانسانية كان وما يزال مرتعاً تطغى عليه محاولات المختصين من أجل تجذير البعد الموضوعي في أعمالهم، ومن هذا المنطلق فإن العمل الحقلي الإثنوغرافي هو نتاج هذه المحاولات التي تنشد الموضوعية، ولا بد أن تفهم هذه المحاولات في هذا السياق المحدد. وما يسمى اليوم بالبنيوية والوظيفية ماهي إلامناهج للتعامل مع المعلومات الإثنوغرافية المختلفة، المبنية بدورها على مختلف تجارب العمل الحقلي الشخصية والفردية الطابع. ولا شك أن هذه السمة التي تميز العلوم الاجتماعية والإنسانية لن يطرأ عليها أي تغيير وبالتالي ليس من السهل تنحية عنصر التفاعل البشري منها.

إن الظروف الحالية للأنثروبولوجيا المتسمة بالرواج والشعبية اختصاصاً أكاديمياً ومنهجاً للبحث سيشهد مزيداً من المحاولات الهادفة إلى تسهيل عمل الأنثروبولوجيين حتى يمارسوا عملهم بأقل عدد ممكن من العقبات الإجتماعية والاقتصادية والسياسية وحتي تتاح لهم الفرصة كي ينقلوا ثقافات المجتمعات إلى بعضها البعض وذلك عبر تمكنهم من إنجاز مثل هذه الأعمال الحقلية في شتى مناطق العالم.■

الحواشي:

١- بمناسبة صدور هذه المقالة، أود ان أزجي شكراً خاصاً لكل من الصديقين: ناجي حسونة العرفاوي، على تحمله عناء ترجمة هذه المقالة إلى العربية، وإلى حسين عيسى المحروس، لارآئه النقدية وكذلك لعنايته اللغوية بالمقالة.

٢- راجع:

(Lewis, *Social Anthropology in Perspecvtice*, 1985, p.25)

٣- راجع:

(Lewis, Social *Anthropology in Perspecvtice, 1985*, p. 36.)

٤- راجع في الخصوص تناول إيفانز بريتشارد لهؤلاء المفكرين والفلاسفة ودرهم في تاريخ الفكر الأنثروبولوجي:

(Evans-Pritchard, *A History of Anthropological Thought*, 1981.)

٥- راجع:

(Jones,"Robertson Smith and James Frazer on Religion: Two Traditions in British Social Anthropology". In Stocking (ed.), *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology*, 1984, p. 45.)

٦- راجع:

(Stocking, "The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski". In Stocking (ed.), *Oservers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, 1983, p. 72.)

٧- راجع:

(Royal Anthroplogical Institute, *Notes and Queries on Anthropology*, 1951.)

٨- راجع:

(Stcoking, "The Ethnographers Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski". In Stocking (ed.), *Oservers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork,* 1983, p. 76.)

٩- راجع:

(Holy, "Theory, Methodology and the Research Process", In Ellen (ed.), *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*, 1985, p. 17.)

١٠- راجع:

(Stocking, "The Ethnographers Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski". In Stocking (ed.), *Oservers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, 1983, p. 74.)

١١- راجع:

(Stocking, "The Ethnographers Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski". In Stocking (ed.), *Oservers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, 1983, p. 87-88.)

١٢- راجع:

(Frielich, "Introduction", In Freilich (ed.), *Marginal Native: Anthropologists at Work*, 1970, p. 14.)

١٣- الأمر ينطبق على الطريقة التي جمع من خلالها عدداً من الاداريين في إدارة المستعمرات البريطانية والفرنسية، المواد الاثنواغرفية الطابع، عن عدد من المجتمعات الخاضعة تحت سيطرتهم في مناطق متفرقة من العالم، نذكر على سبيل المثال الموسوعة التاريخية والجغرافية التي وضعها جون لوريمر عن الخليج والجزيرة العربية، والمعروفة بين الباحثين والكتاب في دول الخليج بـ «**دليل الخليج**»، راجع:

(Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, 1908-1915.)

١٤- راجع:

(Stocking, "The Ethnographers Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski". In Stocking (ed.), Oservers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork, 1983, p. 99.)

١٥- أنظر:

(Kuper, *Anthropology and Anthropologists: The Modern British Schoo*l, 1983, p. 14.)

١٦- راجع:

(Stocking, "The Ethnographers Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski". In Stocking (ed.), *Oservers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, 1983, p. 99.)

١٧- راجع:

(Stocking, "The Ethnographers Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski". In Stocking (ed.), *Oservers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, 1983, p.105.)

١٨- أنظر:

(Kuper, *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, 1983, p. 59.)

١٩- أنظر:

(Stocking, "Radcliffe-Brown and British Social Anthropology", In Stocking (ed.), *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology*, 1984, p. 145.)

٢٠- أنظر:

(Kuper, "Function, History, Biography: Reflectoins on Fifty Years in the British Anthroplogical Tradition", In Stocking (ed.), *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology*, 1984, p. 199.)

٢١- أنظر:

(Boissevain, "Ethnographic Fieldwork" ,In A. Kuper & J. Kuper (eds.), *The Social Sciences Encyclopaedia*, 1986, pp. 272-273.)

٢٢- أنظر:

(Frielich, "Introduction", In Freilich (ed.), *Marginal Native: Anthropologists at Work*, 1970, p. 17.)

٢٣- أنظر:

(Boissevain, "Ethnographic Fieldwork" ,In A. Kuper & J. Kuper (eds.), *The Social Sciences Encyclopaedia*, 1986, pp. 272-273.)

٢٤- أنظر:

(Kuper, "Function, History, Biography: Reflections on Fifty Years in the British Anthroplogical Tradition", In Stocking (ed.), *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology*, 1984, p. 212.)

الأنثروبولوجيا الأوروبية والشرق الأوسط: النموذج الدنماركي

د.عبد الله عبد الرحمن يتيم •

المقدمة

شغلت الدراسات الأنثروبولوجية الأوروبية حول ثقافات ومجتمعات الخليج العربي اهتمام الباحثين في مجال أنثروبولوجيا الشرق الأوسط بصفة عامة، وأنثروبولوجيا الجزيرة العربية بصفة خاصة، خصوصاً وأن بعضاً من تلك الدراسات أخذ في الصدور بعد عدة عقود من قيام أصحابها بأعمالهم الحقلية الإثنوغرافية. ولعل من أبرز الأمثلة في هذا الصدد، دراسة الأنثروبولوجي البريطاني بيتر لينهاردت (1928–1986) عن مشيخات شرق الجزيرة العربية في الإمارات، وكلاوس فرديناند (1926–2005) عن البداوة في قطر، وبول أولسن (1922–1982) عن الموسيقى والغناء التقليديين في البحرين، وقد سبق كل هؤلاء في النشر، بطبيعة الحال، الأنثروبولوجية الدنماركية هني هانسن (1900–1993) في دراستها عن المرأة الريفية في قرى البحرين.[1]

• باحث أكاديمي – البحرين

لقد اتسمت الدراسات الدنماركية عن الخليج العربي بخصائص وسمات ميزتها عن الدراسات الأنثروبولوجية الأخرى، سواء الأوروبية أو غيرها.[2] إن الدراسة الحالية للكاتب تنطلق من معاينة تجربة الأنثروبولوجيين الدنماركيين في دراسة ثقافة ومجتمعات الخليج العربي، كنموذج، للوصول إلى خلاصات عامة حول تاريخ الفكر الأنثروبولوجي الدنماركي وعلاقاته بثقافة ومجتمعات الشرق الأوسط.[3]

إن أعمالاً دنماركية مثل «المرأة في قرية سار البحرينية» و«البداوة في قطر» و«الموسيقى في البحرين» تنتمي إلى، أو أنها بالأحرى، نتاج للمشروع الدنماركي الذي انطلق في عصر التنوير الأوروبي منذ القرن الثامن عشر، هذا إذا أردنا الاستيعاب الأفضل للخلفيات التي يستند إليها الفضول الأنثروبولوجي لباحثين مثل هني هانسن، وكلاوس فرديناند، وبول أولسن، أوغيرهم من الأنثروبولوجيين والأركيولوجيين الدنماركيين الذين انطلقوا لدراسة الثقافات والمجتمعات القديمة والمعاصرة في الشرق الأوسط.[4] فالمنهج الذي اتصف بالشمولية والتعددية العلمية والذي اتسمت به البعثة الدنماركية التي وفدت إلى منطقة الخليج وشرق الجزيرة العربية منذ السنوات الأولى للنصف الثاني من القرن العشرين، ظل بخصائصه تلك ليشكل بعد ذلك السمة البارزة للمشروع والتجربة الدنماركية أينما توجهت للعمل البحثي حتى عهد قريب.[5]

الدنماركيون، نيبور، والشرق

إن المشروع ا لدنماركي منذ أن انطلق في تجربته الأولى في نهاية القرن الثامن عشر على يد كارستين نيبور (1733–1815) في بعثته الاستكشافية للجزيرة العربية (1761–1767)، اشتملت بعثته على علوم متعددة فكان بينهم: عالم آثار وعالم لساني، وعالم نبات، وآخر متخصص في الدراسات الكلاسيكية القديمة، وعالم طبيعة، وعالم حيوان، وعالم في الطب، وجغرافي متخصص في رسم الخرائط مثل كارستين نيبور.[6] وعلى الرغم من النهاية الحزينة التي آل إليها مصير البعثة، حيث توفي معظم أعضائها خلال عمل رحلتها الاستكشافية وذلك بعد إصابتهم بأمراض متفرقة، إلا أن تجربة البعثة وأسلوب عملها والنتائج الباهرة التي حققتها في دراسة الجزء الجنوبي من الجزيرة العربية، جعلها بعد ذلك بمثابة الأمثولة. وقد تكون تلك البعثة تعكس في طموحاتها، والجذور الأولى التي استمدت منها ذلك المنهج الشمولي، النتائج التي حققتها «البعثة الفرنسية» التي رافقت حملة نابليون بونابرت على مصر وأعمالها المعروفة بـ «وصف مصر».[7]

هكذا كان شأن البعثات الدنماركية بعد ذلك، أي منذ أن توجهت البعثات الأركيولوجية

والأنثروبولوجية لدراسة الثقافة والمجتمعات والحضارات الشرقية، وهي مدفوعة بأفكار وفلسفات ومفاهيم متعلقة بالواقع الحضاري الأوروبي آنذاك، وذلك من خلال مقارنته بالحضارات والثقافات الأخرى.[8] فكان بروز ظاهرة استقلال العلوم الإنسانية والطبيعية عن الفلسفة واللاهوت من جهة، وازدياد ظاهرة بروز المتاحف الأوروبية المتطلعة إلى تشكيل مقتنيات متفرقة من الثقافة المادية للحضارات غير الأوروبية، من بين الأسباب الرئيسية وراء انطلاق البعثات الاستكشافية إلى الشرق وغيره من العالم غير الأوروبي. علينا هنا أن نُدرك أمراً آخر ساعد على تلك الانطلاقة الاستكشافية ومن ورائها الفضول العلمي، وهو تبني البورجوازية الأوروبية، وأبناء الطبقات الوسطى الصاعدة، مشاريع دعم لتلك البعثات وتمويلها مادياًّ. فكما لعبت شركة الهند الشرقية التجارية دورها في المشروع البريطاني، كان الحال كذلك بالنسبة لشركات تجارية أوروبية كان لها مشاريع أخرى مشابهة. وكانت تلك الشركات بمجملها تعكس تطلعات وأحلام البرجوازية الأوروبية وأبناء طبقاتها الجديدة، كالطبقة الوسطي كما ذكرنا. ففي الحالة الدنماركية مثلاً لعبت مؤسسة كارلزبيرغ، التابعة لشركة كارلزبيرغ، دوراً في رعاية وتمويل البعثات الدنماركية إلى الشرق. ونستطيع أن نلحظ أنه منذ انطلقت أولى الأعمال الاستكشافية الدنماركية لبحث جذور مشكلات كانت تشغل الفكر ا لأنثروبولوجي آنذاك، مثل إشكالية أصل الحضارة والبداوة؛ كانت الرؤية الأنثروبولوجية مبنية على التناول العلمي المنهجي المستند إلى وجود حزمة من العلوم المتكاملة والقادرة على توفير منظور شامل لتلك الإشكالية. وعليه، فعندما تمت دراسة ومعالجة الثقافة في المجتمعات الشرقية، فإنه لم يتم فصل جانبها المادي عن غير المادي. ويتضح ذلك المنهج جلياً منذ أولى البعثات الأنثروبولوجية التي توجهت في عام 1908م إلى الجزائر وتونس ومصر بقيادة هانز بيتر ستينزبي (1875–1920)، والأخرى الأركيولوجية التي توجهت إلى فلسطين وسوريا خلال أوائل القرن العشرين (1924–1938)، حيث توجَّه آنذاك عالما الآثار والمستشرقان الدنماركيان، هارلر أنقولت إلى سوريا وأيج شمدث إلى فلسطين. يصف لنا عالم الآثار الدنماركي بيدر مورتنيسن، الذي ساهم في اكتشاف معبد باربار التابع للحضارة الدلمونية بالبحرين في الخمسينيات من القرن الماضي، المناخ العام والحالة اليومية لأعمال الحفريات فيقول: «من المتوقع جداً أن يشبه غد اليوم الذي سبقه، حيث ا لبرد والظلام في الصباح وما يصاحبهما من تراكم الأتربة في البلعوم. فهي أيام رتيبة بطبيعتها وشديدة الحرارة. عرق يلتصق بالجسم وغبار وذباب وآلام مصاحبة في المعدة. يضاف إلى كل ذلك عمل مضنٍ في

كيلوغرامات من الحجارة والمعادن التي يتعين تسجيلها، وأمتار وراء أمتار من المقاطع ا لأرضية التي يجب قياسها ورسمها وتحليلها».[9]

إلا أن تلك المعاناة اليومية التي يصفها مورتنيسن لم تمنع الباحثين الدنماركيين من مواصلة أعمال الحفريات والتوصل إلى نتائج في غاية الأهمية، فمع نهاية القرن الماضي استطاعت أعداد متفرقة من البعثات الأركيولوجية الدنماركية إنجاز حفريات أثرية في مواقع تعود لحضارات شرقية هامة في دول مثل: سوريا، والأردن، والعراق، ومصر، وتونس، وإيران، والخليج العربي؛ ولم تتوقف تلك الحفريات إلا في سنوات الحرب العالمية الثانية. ومع نهاية القرن ا لماضي بدأت نتائج تلك الحفريات تلفت أنظار الاهتمامات الثقافية الجادة ووسائل الإعلام في الدول الأسكندنافية نحوها. وكان من بين الأسماء التي بدأت تبرز بوضوح: عالم الأركيولوجيا الدنماركي البارز بيتر غلوب (1911–1985)، الذي قاد أعمال البعثة الدنماركية إلى دول الخليج العربية، حيث كان غلوب وراء تحقيق الكشوفات الهامة للحضارة الدلمونية من مركزها في البحرين وامتدادها في دول خليجية أخرى مثل الكويت وشرق المملكة العربية السعودية، وكذلك حضارة أم النار في أبوظبي.[10] واليوم تدين الأركيولوجيا في العالم بالفضل لجهود وأعمال البعثة الدنماركية في الكشف عن الحضارات والثقافات التي كانت سائدة في شرق الجزيرة العربية والتي بدأ يُكشف النقاب عن معالمها العامة، سواء من خلال مشاريع الحفريات الأثرية الهامة التي تمت أو تلك النتائج والأعمال التي يتواصل نشرها خلال العقود الأخيرة.[11]

أنثروبوولوجياً، نستطيع القول إن المشروع الأنثروبولوجي الدنماركي كان رديفاً للمشروع الأركيولوجي، بل إن تاريخ الأنثروبولوجيا الدنماركية هو نتاج للتزاوج الكبير الذي كان قائماً بينهما، ولواقع المؤسسات الأكاديمية والمتحفية والتجارية التي في ظلها نشأت تلك العلوم ومشاريعها البحثية أيضاً، كما أوضحنا في السطور السابقة. وإذا ما ألقينا نظرة على الأماكن الجغرافية المتفرقة في الشرق الأوسط التي توجهت إليها البعثات الدنماركية، سنجد أن تلك الرؤية الشمولية والتكاملية العلمية لدراسة الحضارة والثقافة والمجتمع في الشرق قد فرضت وجود الأنثروبولوجيين جنباً إلى جنب مع زملائهم الأركيولوجيين وغيرهم من الرسامين، وعلماء الطبيعة، والمصورين، وعلماء الموسيقى التقليدية. لكن كيف كان مسار الأنثروبولوجيا الدنماركية في دراسة ثقافة ومجتمعات الشرق الأوسط؟ وما هي الموضوعات المطروحة؟ وما علاقتها بالمدارس والاتجاهات النظرية التي كانت سائدة آنذاك؟ وإلى أين توجه أولئك الأنثروبولوجيون

للبحث عن إجابة لتلك المشكلات التي كانت تشغل أذهانهم؟ سنحاول في الأسطر القليلة القادمة الإجابة عن هذه التساؤلات.

التجارب الأوروبية: أنثروبولوجيا من نوع آخر

هل ينبغي وضع المعرفة والنتاج الأنثروبولوجي الدنماركي في مقابل نظيره البريطاني أو الفرنسي أو الأمريكي، أو حتى الألماني، وذلك من أجل إدراك خصائصه وتمايزاته؟ لا نعرف، ولكن ربما يكون الاقتصاد السياسي لإنتاج المعرفة والعلوم في تلك الدول الأوروبية خاصة، والغربية عامة، مفتاحاً للوقوف على ما يمكن تلمسه من موقع هامشي للأنثروبولوجيا الدنماركية، أو الأسكندنافية بصورة عامة، وذلك مقارنة بنظيرتها المشار إليها. لعل المتتبع لتاريخ الفكر الأنثروبولوجي في أوروبا وأمريكا يستطيع أن يقف على شيء من النمطية التي أخذت تُشكّل ملامح التجربة الفرنسية في مقابل البريطانية أو الأمريكية، أو حتى الألمانية على سبيل المثال.

من المؤكد أن التفوق على المستوى المعرفي الإبستيمولوجي في المجال الأنثروبولوجي كان له علاقة بتطورات داخلية خبرتها فرنسا وبريطانيا وأمريكا وألمانيا، كل منها على حدة، ولكن لابد من البحث عن علاقة ذلك التفوق بالاقتصاد السياسي للمعرفة والسلطة، سواء على مستوى كل دولة على حدة، أو على الصعيد العالمي آنذاك. لنأخذ على سبيل المثال التفوق في مجال الهيمنة الكولونيالية لكل من بريطانيا وفرنسا في مقابل الهيمنة الأمريكية أو الألمانية، ومدى ما أتاحه ذلك من مقدرة على وضع مجتمعات وثقافات متفرقة، في العالم القديم والجديد معاً أمام عددٍ من الدراسات الحقلية الأنثروبولوجية، وما نتج عنها من مفاهيم ونظريات أنثروبولوجية لعبت دورها، ليس على صعيد إعادة صياغة نظرية المعرفة في المجال الأنثروبولوجي الضيق، وإنما حتى على المستوى الفلسفي والفكري العام.

الأمر الملاحظ في تلك التجارب، وهذه ملاحظة واحدة من جملة ملاحظات عديدة، هو اختلاف كل تجربة عن الأخرى في الطريقة التي تم بموجبها رفد نظرية المعرفة في الفكر والفلسفة الأنثروبولوجية، فأصبح كما لو كانت هناك طريق بريطاني، وأخرى فرنسية، وأمريكية، وألمانية، وغيره؛ هنا يكمن المأزق الدنماركي، الذي سنأتي على ذكره. فالطريق البريطاني كانت عادة ما تقود الأنثروبولوجيين البريطانيين، كما هي الحال عند إدوارد إيفانز بريتشارد، وإرنست غيلنر، وريموند فيرث، وميري دوغلاس، وإدموند ليش، في الانطلاق من الواقع الإثنوغرافي، أي في معايشة واكتشاف الأفكار والفلسفات المجردة كما هي قائمة وممارسة في الواقع والحياة اليومية

في ثقافات ومجتمعات بسيطة ومتفرقة من العالم، ثم التوصل من خلالها، أي من خلال تلك الوقائع الاجتماعية والثقافية الإثنواغرفية المعيشية، إلى رؤى وتعميمات فكرية إنسانية تقترب من نضوج التجارب الفردية لأولئك الأنثروبولوجيين ومن الرؤى والمفاهيم الفلسفية العامة، وبالتالي من إعادة إنتاج نظرية المعرفة.[12]

أما التجربة الفرنسية، فكانت ولا تزال، تختلف في مسارها التاريخي عن نظيرتها البريطانية. لنلقِ هنا نظرة متفحصة على تجارب أنثروبولوجيين فرنسيين مثل: كلود ليفي ستروس، لويس دومون، مارسيل موس، موريس غودلييه، وبيير بورديو، ونحاول أن نكتشف معالم نمط متشابه ومتكرر، فماذا نكتشف؟ أن تجربة هـؤلاء جميعاً كانت عادة ما تنطلق من مخاض أصحابها وانشغالهم بصياغات ومفاهيم فلسفية، أو أنها نتاج الأكاديميات التي ينتمون إليها أو المحيط الفكري والفلسفي الذي يعيشه الشارع الفكري الفرنسي، أي الشارع بوصفه مؤسسة هنا.[13] وقد حمل كل هؤلاء الأنثروبولوجيين عدتهم من تلك المفاهيم والأفكار الفلسفية إلى الحياة اليومية في تلك المجتمعات والثقافات غير الأوروبية، وذلك في محاولة منهم للوقوف على السياق المحلي الذي يعاد فيه إنتاج تلك المفاهيم والأفكار الفلسفية. ووفقاً لذلك ذهب كلود ليفي ستروس إلى هنود البرازيل، ولويس دومون إلى الهند وموريس غودلييه إلى بولونيزيا، وبيير بورديو إلى الجزائر، ومارسيل موس إلى الإسكيمو. وبعد ذلك، أي عندما عاد هؤلاء جميعاً إلى الأكاديمية الفرنسية، أصبح لكل منهم تجربته الحقلية الأنثروبولوجية، أي الفلسفة هنا كما هي معايشة وممارسة، وهو الأمر الذي مكَّن كل منهم متفرداً من المساهمة في إعادة إنتاج نظرية المعرفة والفلسفة.[14]

أما التجربة الأمريكية فيمكن القول إنها قد اشتقت طريقاً شبيهة بالطريق البريطاني حتى الستينيات من القرن الماضي، ثم بدأت منذ ذلك اقتفاء الطريق الفرنسي. لذا فقد غلب على الأنثروبولوجيين الأمريكيين الأوائل مثل: فرانز بواز، الفرد كروبير، مارغريت ميد، روث بندكيت، وكلايد كلوكهون، ليزلى وايت، وآخرين، الاستغراق في التجربة الإثنوغرافية الميدانية والخروج منها بمفاهيم ونماذج نظرية في مجال الأنثروبولوجيا حصراً. أما الجيل الثاني والثالث، فقد لعب دوراً من خلال ممارسة الفكر والفلسفة، في إعادة صياغة مفاهيم فلسفية وفكرية شبيهة بتلك التي أحدثها الفرنسيون، نذكر منهم على سبيل المثال: كليفرد غيرتز، جورج ماركوس، جيمس كليفرد، فيكتور تيرنر، أريك وولف، طلال أسد، جيمس فرنانديس، وآخرين. فلكل من هؤلاء تجربته الأنثروبولوجية التي مكنته من الإسهام في إعادة صياغة مفاهيم وأفكار فلسفية في

غاية الأهمية. ولعل نظرة سريعة على تجربة التيار الفلسفي لما بعد الحداثة، والنقد، والنقد الأدبي، جديرة بأن تظهر لنا حيوية هذا الإسهام الفلسفي، أي الانطلاقات من المعيشي واليومي على الصعيد الأنثروبولوجي.(15)

اللافت للنظر أن التجربة الاسكندنافية بصورة عامة، والدنماركية على الوجه الأخص، فعلى الرغم من اختلاف السياق التاريخي لاقتصادها السياسي في إنتاج المعرفة الأنثروبولوجية، وذلك من حيث أن الدنمارك وإن كانت قد ارتبطت بالتجارة البحرية الخارجية والاتصال والهجرة إلى العالم الجديد، فإنها لم تتمكن، مثلما تمكنت دولة أوروبية أخرى مثل هولندا أو بريطانيا وفرنسا أو حتى ألمانيا وإيطاليا، من التوسع والهيمنة الكولونيالية، لذا ظلت تجارب الاتصال بالثقافات والمجتمعات الأخرى في حدود الاتصال التجاري وفضول التعرف واكتشاف الآخر الثقافي في إفريقيا وآسيا والشرق عموماً.

وهكذا كانت الأنثروبولوجيا الدنماركية، حتى مطلع السبعينيات من القرن الماضي، أسيرة التراث والتجربة الألمانية المرتكزة على دراسة التاريخ الثقافي والجغرافيا الاجتماعية، الهادفة إلى اكتشاف أثر الحتميات الجغرافية والثقافية والتاريخية في الوضع الذي وصلت إليه المجتمعات والثقافات الإنسانية من حيث تفاوتها وتراتبيتها، وبالتالي «تفوق» إحداها على الأخرى. وعليه، فقد ظلت الدراسات الأنثروبولوجية الدنماركية أسيرة الإثنولوجيا والمتاحف، ولعل ذلك يعكس محدودية تأثير الفلسفة والفكر الاجتماعي الفرنسي والبريطاني على الأنثروبولوجيا الدنماركية، بقدرما كان للفكر الفلسفي الألماني من تأثير وتفوق. والحصيلة، أو المأزق هنا، هو تفوق التجربة الدنماركية الأنثروبولوجية في دراسة الثقافات المعاصرة وخاصة جانبها المادي، حيث كان من بينها مثلاً الخلاصات الهامة التي تم التوصل إليها أركيولوجياً في الحفريات التي تمت في الثقافات القديمة في الشرق. ففي مقابل متقنيات إثنوغرافية، تم جمعها ودراستها من مجتمعات إفريقية وآسيوية متفرقة، أوضحت جوانب هامة من الثقافة المادية، بل ربما حيوية كما أوضحت عراقة المجتمعات والثقافات التي تنتمي إليها، ضعفاً بل ندرة في الأعمال الأنثروبولوجية وخلاصتها النظرية حول تلك المجتمعات والثقافات. وكان ذلك سبباً لغياب سماع الصوت الدنماركي في المجال الفكري الأنثروبولوجي الدائر آنذاك في الأكاديميات الغربية، سواء في بريطانيا أو فرنسا أو أمريكا، حيث كانت السيادة للخطاب الأنثروبولوجي المعاصر.واستمرت الحالة الدنماركية على هذا المنوال حتى عهد قريب.

التحقق من البداوة

على الرغم من أن موضوع أصل الحضارة والبداوة شكَّل أولى الموضوعات التي بدأت تتوجه إليها الأنثروبولوجيا الدنماركية في سعيها لدراسة المجتمع والثقافة في الشرق الأوسط، بصفة عامة، والعالم العربي بصفة خاصة، إلى أن انتقلت بعد ذلك إلى موضوعات مثل: وضع المرأة والعائلة، والهجرة والتخلف في القرى الفلاحية، إلا أن مشكلة أصل الحضارة والبداوة، وخاصة الشرق الأوسط كثقافة ومجتمع، لم تثر الاهتمام إليها إلا مع بداية القرن العشرين. وذلك بسبب النظر إلى ثقافة ومجتمع الشرق الأوسط باعتبارهما ينتميان إلى حضارة معقدة كالأوروبية، فالشرق الأوسط يشتمل على دول ومدن وديانات توحيدية وتراث مكتوب واقتصاد نقدي وأسواق، إلا أنه لظروف ما يعيش مرحلة متخلفة عن أوروبا. لذا كان جل الاهتمام منصباً، برأي هوريس على المجتمعات والثقافات البدائية،[16] أما الشرق الأوسط فكان يشكل عصراً وسيطاً، وعندما بدأ الاهتمام الجدي به، توجه هذا الاهتمام نحو دراسة «البدائيون» في الشرق الأوسط، أي تجاه البداوة، على الرغم من أنها، أي البداوة، لم تشكل برأي المؤرخين الحضاريين الدنماركيين مرحلة من المراحل المعروفة لتطور البشرية. لذا لم يحتل الشرق الأوسط أهمية أنثروبولوجية على المستوى الأوروبي أو الدنماركي إلا منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. إلا أن البدايات الأنثروبولوجية الدنماركية التي جعلت من أصل الحضارة والبداوة موضوعاً لها تمثلت في الجهود الأولى التي تجسدت في الأعمال الحقلية الاستكشافية لشخصية هامة مثل هانز بيتر ستينزبي (1875–1920) الذي توجه في عام 1908م إلى الجزائر وتونس، ثم إلى مصر والسودان في عام 1913م،[17] وذلك لدراسة جذور الحضارة الشرقية في مقابل البداوة. وكان ستنزبي يرتكز في رؤاه الأنثروبولوجية على خلفيات الحتمية الجغرافية، أى الكشف عن تأثير الظروف الثقافية والبيئة الطبيعية على الثقافة الاقتصادية. وخلص إلى نتيجة مفادها أن الري هو الذي كان يقف وراء التطور والتقدم الحضاري الذي شهده الشرق. أما الخلاصة الأخرى المتعلقة بأصل وطبيعة البداوة، فهو يرى أن البداوة قد نشأت من ثقافة تعتمد على الزراعة المبنية على الحصاد والحرث وعلى تربية المواشي، ولكنهم، أي البدو، قد كيفوا أنفسهم وحياتهم وذلك عندما انتقلوا إلى السهوب الجافة والمناطق الصحراوية، في محاولة منهم للتكيف مع الندرة المتزايدة في الموارد.[18]

وكانت بعثة ستنزبي قد دشنت نهج دراسة وطريقة التعامل الأنثروبولوجي التي لاتستند إلى الملاحظة بالمشاركة والاندماج الفعلي في الثقافة والمجتمع موضوع البحث كما نادى بها

مالينوفسكي بعد ذلك، بل إلى محاولة تكريس عمل حقلي إثنوغرافي يهدف إلى تدوين وتوثيق الثقافة القائمة وتاريخها وجانبيها المادي وغير المادي. وكان من نتيجة هذا المنهج الأنثروبولوجي أن أدّى إلى بلورة منظور منهجي في تدوين الثقافة المادية. كما أدى هذا النوع من الاهتمامات الأنثروبولوجية المبكرة بالجانب المادي من الثقافة الشرقية إلى قيام ستينزبي بتدشين أول معرض إثنوغرافي متحفي للمقتنيات المادية الثقافية التي تم جمعها من الشرق. فقد أقام ستنزبي معرضه الإثنوغرافي الأول خلال 1888–1889م والثاني خلال 1896–1897م، والمعرضان الإثنوغرافيان كانا عن البدو والحضر في الجزائر وتونس ومصر والسودان، وأقيما في المتحف الإثنوغرافي الملكي في الدنمارك، حيث تولت مؤسسة كارلزبيرغ الدنماركية تمويل مشروع المعرضين وكذلك أعمال البعثة ذاتها، وقد كرست تجربة إقامة المعارض الإثنوغرافية في المتاحف الدنماركية تقليداً اتبعته بعد ذلك معظم البعثات الدنماركية التي اتجهت إلى دراسة المجتمعات والثقافات في الشرق الأوسط.(19)

وقبل أن يشرع كاج بيركت سميث (1893–1977) في تغيير مجرى الاهتمامات الأنثروبولوجية الدنماركية نحو الدراسة المنهجية والنظرية العلمية الصحيحة، ليكرس نفسه بعد ذلك مؤسساً للأنثروبولوجيا الدنماركية المعاصرة، توجه دنماركي آخر وهو باركلي رونكيير (1889–1915) إلى الشرق بحثاً عن إجابات أتضح بعد ذلك أنه لم يكن موفقاً في أساليب البحث عنها، ولا في موضوعية نتائجها. ففي عام 1912م رعت الجمعية الملكية الجغرافية الدنماركية أول بعثة إلى الجزيرة العربية في شخص الرحالة الدنماركي المذكور، إلا أن مشروع بعثته الاستكشافية صادفت عثرات كثيرة كان من بينها: الاشتباه فيه باعتباره جاسوساً تركياً، كما أنه أصيب بالمرض بعد ذلك. وقد أصدر رونكيير كتاباً ضمنه وصفه وملاحظاته التي اتصف الكثير منها بالتعميمات الذاتية والسلبية عن المجتمع والثقافة في الجزيرة العربية.(20)

وعلى الرغم من أن رونكيير كان أستاذاً للجغرافيا الثقافية وكان بإمكان رحلته العلمية أن تحقق نتائج مهمة في دراسة البداوة والحضارة في الجزيرة العربية، فإننا لاحظنا أنها انتهت إلى نوع من الكتابة السطحية العامة لكاتب أمتلأت صفحات كتابه بآراء تقليدية وعنصرية نمطية عن الثقافة والمجتمع في الشرق. على أن الإسهام الأهم، الذي يليه من حيث الأهمية ما توصل إليه ستينزبي بالشكل الذي ذكرنا قبل قليل، هو الخلاصات الأنثروبولوجية التي أتى بها تلامذة ستينزبي، أي ما توصل إليه أغ غودمان هات، وكاج بيركت سمث، كل منهما على حدة. فقد وضع

غودمان هات نظرية في البداوة، انطلاقاً من دراسته الإثنوغرافية للرعاة السياميين في شمال أوروبا، حيث رأى أن البداوة لدى السياميين شقت طريقها إلى ثقافة متفوقة في الصيد، كنمط للعيش الاقتصادي، وهي في طريقها إلى البداوة قد دجنت نمط الصيد السائد لديها. أما بالنسبة لبيركت سمث فقد اتفق مع غودمان هات في تعميماته الأنثروبولوجية حول أصل البداوة، أي أن البداوة التي خرجت إلى العالم قد شق بعضها طريقه من رحم ثقافة الصيد، والبعض الآخر من ثقافة معتمدة على الزراعة الحقلية البدائية.

وتشاء الظروف أن يتاح لنظريات البداوة هذه أن يتولى باحث دنماركي مثل كارل غنار فيلبرغ (1894-1972) امتحانها عبر دراسة البداوة في منطقة لورستان من إيران، حيث اختار قبيلة «لوري» والخيمة السوداء كمدخل لأطروحته العلمية حول أصل البداوة وتاريخها الثقافي.[21] وساعدت إقامة فيلبرغ الطويلة في إيران، حيث ذهب إليها ضمن مشروع إنشاء سكة الحديد بها، وكذلك مشروع المتحف الدنماركي الوطني لجمع مقتنيات إثنوغرافية من الشرق وذلك في عام 1936م، هذا بالإضافة إلى خلفيته كجغرافي ثقافي ومختص في اللاهوت والدراسات التوراتية.[22]

تتلخص أطروحة كارل فيلبرغ في رؤيته للبداوة من خلال دليلها الثقافي المادي الحي والمتمثل في «الخيمة السوداء»، التي يرى أنها تعود إلى حوالي ألف عام، وأن وجودها مرتبط بالتكيف الثقافي - الأيكولوجي للإنسان. أما بالنسبة لانتشارها فهو مرتبط بالمناطق التي تبلغ نسبة الأمطار فيها حوالي خمسمائة مليمتر في السنة. ولقد أرجع فكرة وجودها إلى التوسع والمد الحضاري والعرقي الهند - أوروبي.[23] حاول فيلبرغ من ذلك أن يجعل من الأنجيل مصدراً تاريخياً بالإضافة إلى عمله الحقلي الإثنوغرافي لدراسة ثقافة البداوة ونتاجها المادي، وسنرى كيف أن هذا الاتجاه سيؤثر، وربما سيتقاطع بعد ذلك، لعدة عقود مع الاتجاهات والمدارس الأنثروبولوجية في ألمانيا والنمسا.[24] وكيف أن المتاحف الأوروبية، كالمتحف الدنماركي الوطني الذي بات يمارس دوره، كما يقول هوريس، كمختبر علمي للأرشيف الثقافي للعالم غير الأوروبي، وذلك بهدف الكشف عن التاريخ العالمي وتدوينه وذلك باعتبار أن التاريخ الدنماركي جزء منه. وهنا، أي في هذا المختبر الإثنوغرافي أخضعت الثقافة المادية للبداوة في الشرق للدراسة وللتحليل الأنثروبولوجي، وسيشهد هذا المختبر بعد ذلك انطلاقه دراسات أنثروبولوجية أكثر كفاءة وعلمية من سابقتها، وهي التي ستأتي بأسماء هامة بعد ذلك مثل: هيننغ كريستنيسن (1896-1948)، ويوهانز نيكلسون (1921-1980)، وإيدا نيكلسون، وكلاوس فرديناند، وهني هانسن.

اتجهت الأعمال الحقلية الإثنوغرافية عن البداوة والمجتمعات الرعوية والخيمة السوداء بعد ذلك إلى منطقة في غاية الخصوبة من الناحية الأنثروبولوجية، فانتقل للعمل فيها هيننغ كريستنسن وكلاوس فرديناند، ولدى الأخير بالذات انتقلت موضوعات البحث إلى جوانب هامة وجديدة كالعلاقة الاقتصادية بين البدو والحضر، والأسواق والنشاط التجاري للبدو والرعاة. على أن الانتقال الأهم الذي شهدته الأنثروبولوجيا الدنماركية لم يأت إلا على يد يوهانز نيلكسون، ذلك أن النقلة النوعية التي أحدثها نيلكسون كانت على مستويين: الأول مسَّ التحول النظري نحو الاتجاهات النظرية الأنثروبولوجية السائدة آنذاك في العالم الأنكلوساكسوني، وخاصة نحو المدرسة والنظرية البنائية ـ الوظيفية التي كانت سائدة في الأوساط الأنثروبولوجية الإجتماعية البريطانية. لقد لفت نيكلسون الأنظار هنا إلى جدوى نظريات ومدارس أكثر كفاءة في التعامل مع ثقافة ومجتمعات الشرق الأوسط من مدرستي الجغرافيا الثقافية والتاريخ الثقافي.[25] أما المستوى الثاني، فيتمثل في الاتجاه نحو مناهج وأساليب البحث الأنثروبولوجية التي أرسى أصولها مالينوفسكي، مثل الملاحظة بالمشاركة واختيار مجتمع أو جماعة محددة الأطر إجتماعياً وثقافياً والإقامة بينها لفترة طويلة، بالاضافة إلى اتقان لغة الجماعة. من المؤكد أن هذا المنهج وأساليب البحث التي أتى بها نيلكسون قد كَّرست نفسها بديلاً عن التجارب الدنماركية السابقة المتمثلة في أعمال حقلية اتسمت بقصر مدتها وعدم اعتمادها على المناهج وأساليب البحث المذكورة، بالإضافة إلى عدم الغوص عميقاً في المجتمع موضوع البحث أو حتى إتقان لغة جماعته.[26]

خلال السنوات الواقعة بين عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، قام نيكلسون بدراسة الطوارق في الصحراء الإفريقية، وعوضاً عن الاهتمام بالأسلوب الدنماركي السابق المتمثل في التنقل السريع في منطقة شاسعة وجمع مواد إثنوغرافية للمتاحف وذلك عبر أسلوب البعثة الشاملة، اعتمد نيكلسون الغوص عميقاً بين جماعتين من الطوارق هما: الهجار والعيار. وهم بدو رعاة، أولى نيكلسون الجانب البنائي والوظيفي لمجتمعهم أهمية كبيرة، ومع ذلك لم يتخلص من هاجس الاهتمام بالعوامل الجغرافية والتاريخية الثقافية، وربما هذا الأمر يحسب هنا قيمة مضافة لمستوى الأعمال الإثنوغرافية التي قام بنشرها عن الطوارق.

اهتم نيكلسون بالبحث في فرضيتين، الأولى حول أصل البداوة والثانية عن الصيد والزراعة البدائية. حيث يرى أن البداوة والرعي وجدا في الأصل في الزراعة البدائية، وأن الطوارق كانوا يعتمدون على التبادل مع المجتمعات الزراعية، وهناك بعض من العناصر الزراعية في ثقافتهم،

ومن الواضح أن الأغنام والخراف كانت من بين أولى حيوانات الرعي التي تم تدجينها وسط مناطق كانت تعتمد في الأصل على زراعة حقلية لمحاصيل مثل الشعير والقمح.

وهناك أمور أخرى تتساوى من حيث أهميتها في النقلة النوعية التي أحدثها نيلكسون في الأنثروبولوجيا الدنماركية سواء على مستوى النظرية أو المناهج، وهى تلك المتمثلة في نقد نيكلسون للاتجاهات السلبية السائدة في الدراسات الأنثروبولوجية أو الاستشراقية آنذاك، وخاصة المواقف المتعالية من الثقافات والمجتمعات غير الأوروبية، حيث وجه لها نقداً شديداً شبيهاً بالنقد الذي وجهه الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس للعنصرية خلال الستينيات من القرن الماضي،[27] فانتقد نيكلسون جميع مظاهر الاستعمار وأظهر تأييده وتضامنه مع نضال الشعب الجزائري ضد الاستعمار الفرنسي. كما دافع عن عقلانية التفكير عند الشعوب البدائية، ورأى أنها لا تقل عقلانية في الإنتاج عن الشعوب المتحضرة أو الأوروبية، وشدَّد على أهمية أن تأخذ مشاريع التنمية والتحديث، التي تشق طريقها وسط المجتمعات البسيطة، الرؤى الثقافية والحكمة الاجتماعية لهذه الشعوب بعين الأعتبار، وأن تكف عن فرض نماذج في التنمية والتطوير لا تأخذ هذه الجوانب بعين الاعتبار.[28]

وكان لتجربة نيكلسون دورٌ في التأثير على الانعطاف الذي أخذت الأنثروبولوجيا الدنماركية تشهده بعد ذلك، إذ واصل أنثروبولوجي آخر، هو أنقر ريزغ، طريق نيكلسون، فدرس الطوارق مستفيداً من التطورات التي أتت بها الدراسات الماركسية الحديثة، خاصة تلك المبنية على اعطاء الاقتصاد السياسي أهمية خاصة في دراسة المجتمعات المحلية ضمن إطارها الوطني والإقليمي الواسع، خاصة علاقة المجتمعات الرعوية بالمجتمعات المستقرة الزراعية والدولة المركزية من منظور اقتصادي سياسي لعلاقة السلطة والقوة والمركز والهامش.[29]

أما الأنثروبولوجي الآخر الذي استفاد من تجربة نيكلسون فهو أنغي مورتنسن، حيث واصل البحث في المجتمعات الرعوية وظاهرة البداوة في منطقة لورستان بإيران مستفيداً من التراث الأنثروبولوجي الدنماركي السابق. استند مورتنسن إلى خلفياته التاريخية ليخرج بخلاصة مفادها أن التحول إلى البداوة مثله مثل التحول إلى الزراعة، إذ مر هذا التحول عبر عوامل ليست بالضرورة جغرافية أو ثقافية حتمية وإنما قد تكون عوامل أخرى خارجية سبباً لذلك، فقد تكون تلك العوامل سياسية أو عسكرية. يلخص مورتنسن القول إلى إن التحول إلى البداوة والنمط الرعوي في لورستان كان بسبب الغزو المغولي الذي قاده تيمور لانك خلال الفترة من

1386م إلى 1393م، وما سببه ذلك الغزو الخارجي من انهيار الاقتصاد والاستقرار الزراعي في المنطقة وتحولها بسبب الغزو والخراب إلى الرعي والبداوة. وقد استمر هذا الوضع حتى بداية القرن العشرين وذلك عندما قامت الدولة المركزية في إيران من خلال الزراعة الحقلية.(30) نلاحظ هنا إذاً أن العوامل التقليدية التي كانت تؤخذ بعين الاعتبار في دراسة البداوة، مثل الايكولوجيا والحتميات الجغرافية والتاريخية، قد حلَّت مكانها عوامل أخرى، على أننا لا ننكر هنا استفادة مورتنسن من مواد أركيلوجية وإثنوغرافية ثقافية في التوصل لاستنتاجاته الأنثروبولوجية.

الخاتمة

كما لاحظنا، لقد تنازع مسيرة الأنثروبولوجيا الدنماركية اتجاهات وتجارب إثنوغرافية على درجة كبيرة من التباين وربما التعارض، فكانت هناك تجارب مبنية على مفهوم البعثة أو الحملة الاستكشافية، القائمة على وجود رؤية شمولية وتكاملية لمجموعة من العلوم والمعارف المساند بعضها بعضاً. هكذا كانت الحال كما رأينا منذ تجربة نيبور وستينزغ وغلوب إلى الجزيرة العربية وشمال إفريقيا ومصر والخليج العربي، في مقابل تجارب فردية مبنية على المدرسة الأنجلو-أمريكية التي جسَّدها مالينوفسكي في بريطانيا وبواز في أمريكا. وهكذا وجدنا تجارب موازية للتجربة الدنماركية مثل كارل غنار فيلبرغ، ويوهانز نيكلسون، و هيننغ كريستنيسن، حيث وجد هؤلاء الأنثروبولوجيون منهج الملاحظة بالمشاركة والانغماس في المجتع والثقافة موضوع الدراسة والبحث بصفتهما الطريقة المثلى للوقوف على بنى وأنساق تلك المجتمعات وثقافاتها ومعارفها المحلية. وسوف نرى، كما أوضحت مقالاتنا الأنثروبولوجية المنشورة عن التجارب الدنماركية في الخليج العربي، كيف أن كلا المدرستين والمنهجين كان لهما إنعكاساتهما على تلك التجارب الأوروبية الرائدة في مجال دراسة الثقافة والمجتمعات في منطقة الخليج العربي.

الهوامش:

1 - انظر الدراسات التالية:

.(Ferdinand, Klaus, Bedouins of Qatar, (1993)

Olsen, Paul R., Music in Bahrain: Traditional Music of the Arabian Gulf, (2002).

Hansen, Henny H., Investigations in a Shi'a Village in Barhain, (1968).

Lienhardt, Peter, Shaikdoms of Eastern Arabia, (2001).

2 – أنظر مراجعتنا النقدية لعدد من الدراسات الأنثروبولوجية الغربية والعربية حول مجتمعات متفرقة من الخليج والجزيرة العربية:

Yateem, Abdullah A., "Anthropological Approaches to Social Control in Islamic Tribal Societies", (1993- 94).

عبدالله عبدالرحمن يتيم، الأنثروبولوجيا إزاء مشكلات السلطة والضبط الاجتماعي في المجتمعات القبلية الإسلامية: مراجعة نقدية، 2003.

عبدالله عبدالرحمن يتيم، بدو جبال الحجر الإماراتيون: دراسة أنثروبولوجية تاريخية، 2007.

3 – قام الكاتب بدراسة وتحليل الدراسات الأنثروبولوجية الدنماركية لكل من هني هانسن، وكلاوس فرديناند، وبول أولسن، وأخرى عن بيتر لينهاردت، كلاً على حدة، لمزيد من الاطلاع، يرجى مراجعة المصادر التالية:

عبدالله عبدالرحمن يتيم، الأنثروبولوجيون الدنماركيون في الخليج العربي: هني هانسن نموذجاً، 2005.

عبدالله عبدالرحمن يتيم، المرة والنعيم في ترحالهم الأخير، 2003.

عبدالله عبدالرحمن يتيم، بحثاً عن الموسيقى في البحرين: تجربة من الدنمارك، 2004.

عبدالله عبدالرحمن يتيم، مشيخات شرق الجزيرة العربية: رؤية أنثروبولوجية بريطانية، 2003.

4 – للاطلاع على دراسة مسحية للأبحاث والدراسات الأنثروبولوجية عن البداوة، أو البدو الرعاة، يرجى مراجعة المصادر التالية:

Khazanov, Anatoly M., Nomads and the Outside World, (1984).

Dyson-Hudson, Rada & Naville, "Nomadic Pastoralism", (1980).

5 – لمزيد من السرد التاريخي للاهتمامات الأنثروبولوجية الدنماركية بالشرق الاوسط، راجع مقالة أولي هوريس التالية وترجمتها العربية:

Hoiris, Ole, "Danish Anthropology and the Middle East", (1996).

أولي هوريس، الأنثروبولوجيا الدنماركية والشرق الاوسط، 1999.

6 – بخلاف السائد، كانت هناك بعثات استكشافية متعددة من الدول الإسكندنافية إلى الشرق، سابقة ولاحقة على بعثة كارستين نيبور، لعل من بينها: بعثة ثيودور باترس (1630–1672)، وآدم أوليرس (1633–1639)، وفريدرك نوردن (1708–1742). الجدير بالذكر أن جامعة كوينهايجن الدنماركية قد أسمت معهد

الدراسات الاستشراقية لديها باسم معهد كارستين نيبور تخليداً لدوره وذكراه، راجع:

Rasmussen, Inge T., " Journeyes in Persia and Arabia in the 17th and 18th Centuries", (1996).

Niebuhr, Carsten, Travel through Arabia and other Countries in the East, (1792).

7 - راجع:

Description de l'Egypte, ou Recueil de observations et des recherches qu ont ete faites in Egypte pendant l'expedition de l'armee francaise, publie par les ordres de sa majeste l'empereur Napoleon le grand, 23 vol. Paris: Imprimerie imperiale, (1809- 1828).

8 - لاحظ أن مفهوم البعثة، أو الحملة الاستكشافية، أو العمل الحقلي الإثنوغرافي في ضمن إطار الفريق الواحد، كان سائداً بل وقوياً خاصة لدى الأنثروبولوجيين الفرنسيين المنتمين للمتاحف الإثنواغرفية مثل بعثة (دكار - جيبوتي) التي رأسها مارسيل غرويل، وهو منهج كان مارسيل موس يقوم بدعمه بقوة آنذاك، راجع في الخصوص جيمس كليفرد:

Clifford, James, "On Ethnographic Surrealism", (1988).

Clifford, James,"Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation", (1988).

9 - راجع:

Mortensen, Peder, "The Danish Archaeological Expeditions to the Middle East", (1996), p.122.

10 - كان يصاحب بيتر غلوب زميله البريطاني - الدنماركي جيفري بيبي (1917-2001)، راجع:

Glob, Peter Vilhem, Al-Bahrain, (1968).

Bibby, Geoffrey, Looking for Dilmun, (1969).

انظر الترجمات العربية لهذه المؤلفات:

بيتر غلوب، البحرين: البعثات الدنماركية في دلمون القديمة، 2003.

جيفري بيبي، البحث عن دلمون، 1985.

أيضاً ولمزيد من التفاصيل حول تجربة وتاريخ البعثة الدنماركية في البحرين والخليج العربي وكذلك عن فكر وشخصية عالم الآثار الدنماركي الذي كان يقف وراء البعثة والتجربة: بيتر غلوب، راجع المجلد التذكاري من الدورية الآكاديمية الدنماركية الخاصة بالآثار «كومل» الذي أُصدر تكريماً لبيتر غلوب، حيث تضمن المجلد العديد من المقالات لزملاء وأصدقاء وتلامذة غلوب ممن عملوا معه وشاركوه أفكاره وتطلعاته ومشاريعه العملية. راجع أيضاً الكتاب التوثيقي لتجربة البعثة الدنماركية في الكتاب التذاكاري الذي أصدره متحف موزغارت بالدنمارك

بمناسبة إقامة «معرض البحرين -دلمون» بالمتحف المذكور. ونلفت النظر أيضا إلى كتاب جيفري بيبي «البحث عن دلمون» الوارد ذكره أعلاه، وكذلك مقالة حسين المحروس حول رؤية كبار السن البحرينيين لتجربة عملهم مع الدنماركيين وبيتر غلوب آنذاك، راجع أيضاً مقالة الباحث الدنماركي فلمنغ هويلوند عن بيتر غلوب والبعثة الدنماركية؛ وهناك كذلك الدراسة الموجزة «رمال الصحراء تروي حكاية الأسطورة: البعثات الدنماركية والبحرين المعاصرة» التي نشرها الباحث الأنثروبولوجي الدنماركي «توماس فيبيكر»:

(Fibiger, Thomas, Eeventyr Fra Orkensandet: De danske ekspeditioner og nutidens Bahrain, (2005).

Hans Chr. KorshoDen Danske Ekspedition til Qatar 1959: Fotografier af Jette Bang og Klaus Ferdinand, (2008).

Moesgard Museum, Glob and the Garden of Eden: The Danish Expedition to the Arabian Gulf, (1999).

حسين عيسى المحروس، بيتر غلوب في عيون أهل البحرين، 2001.

فلمنغ هويلوند، البرفيسور غلوب والبدايات الأولى، 1999.

توماس فيبيكر، رمال تروي حكاية الأسطورة: البعثات الدنماركية والبحرين المعاصرة، 2008.

11 - عملت البعثة الدنماركية في الكشف عن حضارة دلمون وتايلوس في مواقع هامة مثل: قلعة البحرين ومعبد باربار في البحرين، وفيلكا في الكويت، وحضارة أم النار في أبوظبي، ومواقع متفرقة في قطر. راجع ما نشره الدنماركيون التالية أسمائهم، سواء بشكل منفرد أو من خلال «جمعية جوتلاند للآثار»، في قائمة المراجع المرفقة بهذه الدراسة : هني هانسن، بول أولسن، هانز كروشلوم، فلمنغ هويلوند، كريستين جسين، ليزي هانستاد، هانز أريك ماتيرسن، جيفري بيبي، وكابل هولغر.

12 - ينبغي التنويه هنا إلى أنه على الرغم من غلبة النموذج المالينوفسكي الإثنوغرافي الفردي في تجربة المدرسة البريطانية للأنثروبولوجيا الاجتماعية، إلا أن هناك بعضاً من التجارب الجماعية في العمل الإثنوغرافي، نذكر منها على سبيل المثال «بعثة كمبردج لمضائق تورس» بقيادة الفريد هادون. من أجل مراجعة نقدية للتجربة الأنثروبولوجية البريطانية، راجع: طلال أسد، وأدم كوبر، وكيفلرد غيرتز، وجورج ستوكنغ في هذا لخصوص:

Asad, Talal, “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology”, (1986).

Kuper, Adam, Anthropology and Anthropologists: The Modern British School, (1983).

Geertz, Clifford, “Slide Show: Evans-Prithcard’s African Transparencies”, (1988).

Geertz, Clifford, “I-Witnessing: Malinowskis’s Children”, (1988).

Stocking (ed), George W., Obsrervers Observed: Essays on Ethnogrpahic Fieldwork, (1983).

Stocking (ed), George W., Funcitonalism Hisoricized: Essays on British Social Anthropology, (1984).

Haddon, Aflred C, Reports of the Cambridge Antrhropological Expedition to Torres Straits, (1901).

13 – كمنوذج على تفاعل الأنثروبولوجيين الفرنسين مع القضايا والمشكلات العامة التي كان يعج بها الشارع الفرنسي، راجع على سبيل المثال العلاقة التي نشأت في فرنسا بين الحركة السوريالية و الدادئية في الفن، ممثلة في فنانين مثل: (أندريه بريتون، بابلو بيكاسو، ماكس إرنست، بول إليورد، لويس أراغون، بنجامين بيريت، وفليب سوبولت) وبين عدد من الأنثربولوجيين الفرنسيين مثل: (كلود ليفي ستروس، مارسيل موس، لوسيان ليفي بروبل، مارسيل غرويل، جيرمان ديتيرلين، ميشيل ليريس، جورجس باتيلي، الفرد ميترو، جورجس هنري ريفيري، بول ريفي، وأندريه شيفنسر شينير)، و ما ترتب عن تلك العلاقة من تفاعل خصب في كلا الجانبين، خاصة من حيث استفادة الأنثروبولوجيين الفرنسيين من المفاهيم والقضايا الفكرية والإنسانية العامة التي كانت سائدة في تلك الحركات والاتجاهات الفنية في فرنسا خلال العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين. راجع في هذا الخصوص المصادر التالية:

Levi- Strauss, Claude & Eribon, Didier, Conversation with Claude Levi-Strauss, (1991).

Parkin, Robert, “French-Speaking Countries”, (2005).

Sean, Hand, Michel Leiris: Writing the Self, (2002).

Clifford, James, “On Ethnographic Surrealism”, (1988).

14 – راجع الدراسات التالية حول التجربة الفرنسية:

عبدالله عبدالرحمن يتيم،كلود ليفي ستروس: قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر، 2001.

Clifford, James, Person and Myth: Maurice Leanhardt in the Melanesian World, (1982).

Clifford, James, The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography Literature, and Art, (1982).

Stocking, George, “French Anthropology in 1800”, (1986).

Rogers, Susan Carol, “French Anthropology”, (2001).

15 – راجع معالجات كليفرد غيرتز الأخيرة للتجربة الأمريكية وانعكاساتها الفكرية:

Geertz, Clifford, Available Ligth: Anthropological Reflecations on Philosophical Topics, (2002).

Geertz, Clifford, “An Inconstant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times”,(2002).

16 – انظر إولي هوريس:

.Hoiris, Ole, “Danish Anthropology and the Middle East”, (1996), p. 109

17 – كان هانز بيتر ستينزبي أستاذاً للجغرافيا بجامعة كوبنهايجن، وبالإضافة لأعماله الحقلية الإثنوغرافية في الجزائر وتونس ومصر والسودان، أجرى دراسات إثنوغرافية أخرى في غرين لاند. وكان ستينزبي الأب الروحي لإثنوغرافيين دنماركيين تولوا مهمة تأسيس الأنثروبولوجيا المعاصرة في الدنمارك بعد ذلك، وهم: أغ غود مان هات (1884–1960)، وكاج بيركت سمث (1893–1977)، راجع ا لأعمال التالية:

Steensby, Hans Peter, “ Nogle etnografiske Iagttagelser fra en Rejse i Algier og Tnis 1908”, (1909- 10).

Birket-Smith, Birgitte, Traek af Etnografisk Samlings Historie Nationalmuseets Arabejdsmark, (1962), pp. 35 -56.

Birket-Smith, Birgitte, Den ethnogrfiske samling Tilskueren, (1937).

18 – راجع هانز ستنزبي، أولي هوريس، وإيدا نيكلسون:

Steensby, Hans Peter “ Nogle etnografiske Iagttagelser fra en Rejse i Algier og Tnis 1908”, (1909 -10).

Hoiris, Ole, “Danish Anthropology and the Middle East” , (1996).

Nicolaisen, Ida, “Danish Nomad Research: An Overview”, (1993), pp. 8- 9.

19 – أقام المتحف الوطني الدنماركي ومتحف موزغارت معارض إثنواغرافية هامة وكان من بينها معارض عن أفغانستان، وإيران، والخليج العربي، والمغرب، وسوريا، عُرضت خلالها مقتنيات إثنوغرافية هامة من الثقافة المادية لتلك المجتمعات، راجع:

Hoiris, Ole, “Danish Anthropology and the Middle East”, (1996).

Moesgard Museum, Glob and the Garden of Eden: The Danish Expedition to the Arabian Gulf, (1999).

20 – راجع باركلي رونكيير:

Raunkiaer, Barclay, “Centraltunesien: En ehrvervsgeografisk Studie”, (191112-).

Raunkiaer, Barclay, Gennem Wahhabiternes Land Paa kamelry, (1913).

انظر الترجمة العربية الصادرة عن مكتبة العبيكان:

باركلي رونكيير، عبر الجزيرة العربية على ظهر جمل، 1999.

21 – راجع كارل غنار فيلبرغ:

Feilberg, Carl Gunnar, La Tentre Noire, (1944).

Feilberg, Carl Gunnar, Les Papis, (1952).

22 – نُلحظ على سبيل المثال الأهمية الكبيرة التي أولاها كلاوس فرديناند لموضوع «الخمية السوداء» في عمله «البداوة في قطر»، إن لم يكن هو الموضوع الأبرز في تجربته في العمل الحقلي الإثنواغرافي بين البدو في قطر. عالج فرديناند الخيمة السوداء من حيث خصائصها وتنوعها ووظائفها بين البدو الرعاة في قطر، وذلك باعتبارها جزءاً من التراث الثقافي المادي للبدو هناك، راجع:

Ferdinand, Klaus, Bedouins of Qatar, (1993).

Hans Chr. Korsholm Nielsen, Den Kanske Ekspedition til Qatar 1959: Fotografier af Jette Bang og Klaus Ferdinand, (2008).

23 – راجع معالجة فيليب سالزمان الأنثروبولوجية لمفهوم «الخمية السوداء» وفق السياق الإثنوغرافي للبدو الرُحل في بلوشستان:

Salzman, Philip Carl, Black Tents of Baluchistan, (2001).

24 – راجع إولي هوريس:

Hoiris, Ole, "Danish Anthropology and the Middle East", (1996), pp. 112- 113.

25 – من المؤكد أن للأعمال الذائعة الصيت لإدوارد إيفانز بريتشارد، إدموند ليش، فردريك بارث، وماير فورتس تأثيراً هاماً، خاصة العمل الأنثروبولوجي الهام لفردريك بارث حول البدو الرعاة في فارس، انظر:

Evans-Pritchard, Edward, The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people, (1944).

Evans-Pritchard, Edward, The Sanusi of Cyrenaica, (1949).

Barth, Fredrik, Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Kamesh Confederacy, (1961).

Fortes, Meyer, The Dynamics of Clanship amongst the Tallensi, (1945).

Leach, Edmund, Political System of Highland Burma: A Study of Kachin Social Stucture, (1954).

26 – راجع:

Nicolaisen, Johannes, "Some Aspects of the Problem of Nomadic Cattle Breeding among the Tuareg of Central Sahara", (1954).

Nicolaisen, Johannes, "Mennesker i primitiv samfun", (1959).

Nicolaisen, Johannes, "Kreda-et sudanesisk hyrdefolk", (1964).

Nicolaisen, Ida, “Danish Nomad Research: An Overview”, (1993), p. 11.

27 – راجع مقالتي كلود ليفي ستروس في الخصوص:

Levi-Strauss, Claude, “Race and History”, (1952).

Levi-Strauss, Claude, “Race and Culture”, (1971).

28 – راجع إولي هوريس:

Hoiris, Ole, “Danish Anthropology and the Middle East”, (1996), pp. 113- 115.

29 – انظر إنغر ريزغ و إولي هوريس:

Rezig, Inger, “Pastoralism and Nomadism in Central Algeria, Past and Present”, (19..).

Hoiris, Ole, “Danish Anthropology and the Middle East”, (1996), p. 114.

30 – انظر إنغي مورتنسن و إولي هوريس:

Mortensen, Inge Demant, Nomads of Luristan: Material Culture, and Pastrolamism in Western Iran, (1993).

Hoiris, Ole, “Danish Anthropology and the Middle East”, (1996), p. 15.

المراجع:

1. الأنثروبولوجيا إزاء مشكلات السلطة والضبط الاجتماعي في المجتمعات القبلية الإسلامية: مراجعة نقدية، مجلة العلوم الإنسانية، (البحرين)، العدد 6، 2003،
2. الأنثروبولوجيون الدنماركيون في الخليج العربي: هني هانسن نموذجاً، مجلة شؤون اجتماعية، (الإمارات)، المجلد 22، العدد 88، 2005.
3. أولي هوريس، الأنثروبولوجيا الدنماركية والشرق الاوسط، ترجمة: أحمد الناصر، مجلة البحرين الثقافية، (البحرين)، المجلد 6، العدد 22، 1999.
4. باركلي رونكيير، عبر الجزيرة العربية على ظهر جمل، ترجمة: منصور محمد الخريجي، مكتبة العبيكان، الرياض، .1999
5. بحثاً عن الموسيقى في البحرين: تجربة من الدنمارك، مجلة العلوم الإنسانية، (البحرين)، العدد 9، 2004.
6. بدو جبال الحجر الإماراتيون: دراسة أنثروبولوجية تاريخية، حوليات
7. بيتر غلوب، البحرين: البعثات الدنماركية في دلمون القديمة، ترجمة: محمد البندر، وزارة الاعلام والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، البحرين وبيروت، .2003
8. توماس فيبكر، رمال تروي حكاية الأسطورة: البعثات الدنماركية والبحرين المعاصرة، ترجمة:

محمد البندر، البحرين وبيروت، وزارة الاعلام

والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008.

9. جيفري بيبي، البحث عن دلمون، ترجمة: أحمد عبيدلي، دلمون للنشر، قبرص، 1985.

10. حسين عيسى المحروس، بيترغلوب في عيون أهل البحرين، مجلة البحرين الثقافية، (البحرين)، المجلد 8، العدد 30، 2001.

11. عبدالله عبدالرحمن يتيم، كلود ليفي ستروس: قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر، الأيام للنشر، الطبعة الثانية، البحرين، 2001.

12. فلمنغ هويلوند، البرفيسور غلوب والبدايات الأولى، ترجمة: خالد السندي وعلي محمد يعقوب، مجلة البحرين الثقافية، (البحرين)، المجلد 5، العدد 19، 1999.

13. المرة والنعيم في ترحالهم الأخير، مجلة العلوم الإنسانية، (البحرين)، العدد 7، 2003.

14. مشيخات شرق الجزيرة العربية: رؤية أنثروبولوجية بريطانية، مجلة أوان، (البحرين)، العدد 2، 2003.

المراجع الإنجليزية:

1. Asad, Talal. 1986. “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology”. In James Clifford and George Marcus (eds.), Writing Culture. Berkeley: University of California Press. Barth, Fredrik. 1961. Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Kamesh Confederacy. Oslo: Universitetsvorlaget.
2. Bibby, Geoffrey. 1969. Looking for Dilmun. London: Peguin.
3. . 1973. Preliminary Survey in East Arabia 1968. Moesgaard: Jutland Archaeological Society.
4. Birket-Smith, Birgitte. 1937. Den ethnogrfiske samling Tilskueren.
5. . 1962. Traek af Etnografisk Samlings Historie Nationalmuseets Arabejdsmark. pp. 35- 56. Clifford, James. 1982. Person and Myth: Maurice Leanhardt in theMelanesian World. Berkeley: University of California Press.
6. . 1988. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnogaphy Literature, and Art. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
7. . 1988. “On Ethnographic Surrealism”. In James Clifford. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnogaphy Literature, and Art. Cambridge, Mass.: Harvard University

Press

8. . 1988. "Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation". In James Clifford. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnogaphy Literature, and Art Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
9. Description de l'Egypte, ou Recueil de observations et des recherches qu ont ete faites in Egypte pendant l'expedition de l'armee francaise, publie par les ordres de sa majeste l'empereur Napoleon le grand, 23 vol. Paris: Imprimerie imperiale, 1809- 1828.
10. Dyson-Hudson, Rada & Naville. 1980. "Nomadic Pastoralism". Annual Review of Anthropology. Vol. 9:15- 61.
11. Evans-Pritchard, Edward. 1944. The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people. Oxford: Oxford University Press.
12. 1949. The Sanusi of Cyrenaica. Oxford: The Clarendon Press. Ferdinand, Klaus. 1993. Bedouins of Qatar. New York: Thames and Hudson
13. Feilberg, Carl Gunnar. 1952. Les Papis. Copenhagen: Nationalmuseets Skrifter, Ethnographic Series IV.
14. 1994. La Tentre Noire. Copenhagen: Nationalmuseets Skrifter, Ethnographic Series II.
15. Fibiger, Thomas. 2005. Eeventyr Fra Orkensandet: De danske ekspeditioner og nutidens Bahrain. Mosegard: Moesgaard Museum.
16. Fortes, Meyer. 1945. The Dynamics of Clanship amongst the Tallensi. Oxford: Oxford University Press.
17. Geertz, Clifford. 1988. "Slide Show: Evans-Prithcard's African Transparencies". In Clifford Geertz. Works and Lives: The Anthropologist as Author. Cambridge: Polity Press.
18. 1988. "I-Witnessing: Malinowskis's Children". In Clifford Geertz. Works and Lives: The Anthropologist as Author. Cambridge: Polity Press.
19. . 2002. Available Ligth: Anthropological Reflecations on Philosophical Topics. Princeton: Princeton University Press.

20. 2002. “An Inconstant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times”. Annual Review of Anthropology.
21. Haddon, Aflred C. 1901. Reports of the Cambridge Antrhropological Expedition to Torres Straits. Vol. II: Physiology and Psychology. Cambridge.
22. Hannestad, Lise. 1983. Danish Archaeological Investigations on Failaka,Kuwait: The Second Hellenistic Settlements II,The Hellenistic Pottery from Failaka I-II. Moesgaard: Jutland Archaeological Society.
23. Hans Chr. Korsholm Nielsen. 2008. Den Danske Ekspedition til Qatar 1959: Fotografier af Jette Bang og Klaus Ferdinand, Qatar & Moesgard: Moesgard & The National Council of Culture, Arts, and Heritage.
24. Hansen, Henny H. 1968. Investigations in a Shi’a Village in Barhain Copenhgen: The National Muesum of Denmark.
25. Hoiris, Ole. 1996. “Danish Anthropology and the Middle East”. In The Arabian Journey: Dansih Connections with the Islamic World over a Thousand Years. Arhus, Denmark: Prehistoric Museum Moesgard.
26. Hojlund, Flemming. 1983. Danish Archaeological Investigations on Failaka, Kuwait: The Second Millennium Settlements I, The Stamp and Cylinder Seals. Moesgaard: Jutland Archaeological.
27. 1987. Danish Archaeological Investigations on Failaka, Kuwait: The Second Millennium Settlements II, The Bronze Age Pottery.Moesgaard: Jutland Archaeological Society. & Hellmuth Andersen. 1994. Qala’at al-Bahrain I: The Northern City Wall and the Islamic Fortress. Moesgaard: Jutland Archaeological Society.
28. & Hellmuth Andersen. 1997. Qala’at al-Bahrain II: The Central Monumental Building. Moesgaard: Jutland Archaeological Society.
29. Holger Kapel. 1967. Atlas of the Stone Age Cultures of Qatar. Moesgaard: Jutland Archaeological Society.

30. Karen, Frifelt. 1995. The Island of Umm an-Nar I: The Thrid MillenniumSettlements. Moesgaard Jutland Archaeological Society.

31. 2001. Islamic Remains in Bahrain. Moesgaard: Jutland Archaeological Society.

32. Khazanov, Anatoly M. 1984. Nomads and the Outside World. Cambridge: Cambridge University Press.

33. Kuml: Arbog for Jysk ArkEologisk Selskab, 1971.

34. Kuper, Adam. 1983. Anthropology and Anthropologists: The Modern British School. London: Routledge and Kegan Paul.

35. Jeppesen, Kristian. 1989. Danish Archaeological Investigations on Failaka, Kuwait: The Second Hellenistic Settlements III,The Sacred Enclosure in the Early Hellenistic Period. Moesgaard: Jutland Archaeological Society.

36. Leach, Edmund. 1954. Political System of Highland Burma: A Study of Kachin Social Stuctur. London: The Athlone Press.

37. Levi-Strauss, Claude. 1952. "Race and History", In Claude Levi- Strauss. Structural Anthropology. (Vol. 2), London: Penguin Book.

38. 1985 [1971}. "Race and Culture". In Claude Levi-Struass. The View from Afar. Oxford: Basil Blackwell.

39. & Eribon, Claude and Didier. 1991. Conversation with Claude Levi-Strauss. Translated by Paula Wissing. Chicago: University of Chicago Press.

40. Lienhardt, Peter. 2001. Shaikhdoms of Eastern Arabia. London: Palgrave.

41. Mathiesen, Hans Erik. 1982. Danish Archaeological Investigations on Failaka, Kuwait: The Hellenistic Settlements I,The Terracotta Figurines. Moesgaard: Jutland Archaeological Society.

42. Moesgard Museum. 1999. Glob and the Garden of Eden: The Danish Expedition to the Arabian Gulf. Aarhus, Denmark: Moesgard Museum.

43. Mortensen, Inge Demant. 1993. Nomads of Luristan: Material Culture, and Pastrolamism in

Western Iran. New York: Thames & Hudson.

44. Mortensen, Peder. 1996. “The Dansih Archaeological Expeditions to V the Middle East”. In The Arabian Journey: Dansih Connections with the Islamic World over a Thousand Years. Arhus, Denmark: Prehistoric Museum Moesgard.
45. Nicolaisen, Johannes. 1954. “Some Aspects of the Problem of Nomadic Cattle Breeding among the Tuareg of Central Sahara”. Geografisk Tidsskrift. Vol. 3:62105-.
46. 1959. “Mennesker i primitiv samfun”. In F. From et al. (ed.), Menneskekundskab. Compenhagen. pp. 63 -87.
47. 1964. “Kreda-et sudanesisk hyrdefolk”. Naturens Verden. April, 9 -128.
48. Nicolaisen, Ida. 1993. “Danish Nomad Research: An Overview”, In Klaus Ferdinand. Bedouins of Qatar. New York: Thames and Hudson.
49. Niebuhr, Carsten. 1792. Travel through Arabia and other Countries in the East. Edinburgh: Marison & Son.
50. Olsen, Paul R. 2002. Music in Bahrain: Traditional Music of the Arabian Gulf. Moesgaard & Bahrain: Jutland Arachaeological Society & Minsitry of Information.
51. Parkin, Robert. 2005. “French-Speaking Countries”. In Fredrik Barth and Others (eds.) One Discipline, Four Wasy: British, German, French, and American Anthropology. Chicago: University of Chicago Press.
52. Rasmussen, Inge T. 1996. “ Journeyes in Persia and Arabia in the 17th and 18th Centuries”. In The Arabian Journey: Dansih Connections with the Islamic World over a Thousand Years, Arhus, Denmark: Prehistoric Museum Moesgard.
53. Rogers, Susan Carol. 2001. “French Anthropology”. Annual Review of Anthropology. Vol. 30:481- 504.
54. Raunkiaer, Barclay. 1911 -12. “Centraltunesien: En ehrvervsgeografisk Studie”, Geografisk Tidsskrift. Vol. 21:12- 25.
55. 1913. Gennem Wahhabiternes Land Paa kamelry. Copenhagen.

56. Rezig, Inger. 19.... "Pastoralism and Nomadism in Central Algeria, Past and Present". Folk. Vol. 23:161 -177.

57. Sean, Hand. 2002. Michel Leiris: Writing the Self. Cambridge: Cambridge University Press.

58. Steensby, Hans Peter. 1908. " Nogle etnografiske Iagttagelser fra en Rejse i Algier og Tnis 1908" In Geografisk Tidsskrift, Vol. 19, 190809/, pp. 269 -86, and Vol. 20, 90910/, pp. 24-39, 6578- and 185 -92.

59. Stocking, George. 1986. "French Anthropology in 1800", In George Stocking. Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology. New York: Free Press.

60. (ed). 1983. Obsrervers Observed: Essays on EthnogrpahicFieldwork. Madnson: The University of Wisconson Press.

61. (ed). 1984. Funcitonalism Hisoricized: Essays on British Social Anthropology. Madnson: The University of Wisconson Press.

62. Yateem, Abdullah A. 1993- 94. "Anthropological Approaches to Social Control in Islamic Tribal Societies". Dilmun. 16, 66- 86.

European Anthropology and the Middle East: The Danish School

Dr. Abdullah Abdul Rahman Yatim •

Introduction

Some recently-published ethnographic works on the society and culture of the Arabian Gulf by Danish anthropologists represent a long, historical scholarly interest in the Middle East. The author of this essay has examined in previous research papers those Danish interest, in addition to other European anthropological scholarship experiences in the Arabian Gulf societies. The aim of this essay is to explore the Danish experience as an example of the European schools of anthropology. In this essay the author intends to examine in more detail the experience of the Danish school of anthropology by relating its experience in the Arabian Gulf to its wider intellectual and historical context. The Danish school is examined comparatively with other European and American schools of anthropology. However, more remarks have been highlighted with regard to the Danish anthropological connection to the Middle Eastern societies and cultures, in specific, and that of the Arabian Gulf in general.

إِدوارد إِيفانز بريتشارد :

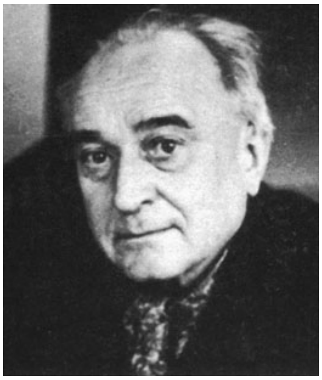
حكاية مُثقف بريطاني

عبدالله عبدالرحمن يتيم
أنثروبولوجي وأكاديمي من البحرين

مصدر النشر :

عبدالله عبدالرحمن يتيم، **إِدوار إِيفانز بريتشارد : حكاية مُثقف بريطاني**، مجلة البحرين الثقافية،(البحرين)، المجلد 16، العدد 56 ، أبريل 2009.

إدوارد إيفانز بريتشارد :
حكاية مُثقف بريطاني



[عبدالله عبدالرحمن يتيم *]

ترك المفكر والأنثروبولوجي البريطاني، إدوارد إيفانز بريتشارد، بصمته المميزة على مسيرة تطور الأنثروبولوجيا الاجتماعية،(1) إذ أسهم تناوله المُميز لعدد من الموضوعات الإثنوغرافية في المجتمعات الإفريقية، كجنوب السودان، والعربية الإسلامية، كالصحراء الليبية، وفق معالجات أنثروبولوجية قائمة على نماذج نظرية بالدور البارز في تطورها، وربما الدور الأهم في نقل الأنثروبولوجيا كهاجس فكري وفلسفي من أسوار الأكاديميات إلى الشارع الثقافي العام في بريطانيا.(2)

* أنثروبولوجي وإكاديمي من البحرين .

تقع الجذور الفكرية لـ «إيفانز بريتشارد» في التراث الكلاسيكي، أي في التأثير المتبادل بين الإسكوتلنديين العقلانيين، خاصة «وليم روبرتسون سميث» وذلك بصفته سليل هذه المدرسة، والسوسيولوجيين الفرنسيين مثل «أميل دوركايم» والمدرسة الفرنسية بصفة عامة. وليس أدل على ذلك من التأثير المتبادل في كتابات إيفانز بريتشارد الهامة حول السحر والعرافة والدين، وهى موضوعات مستمدة من انشغاله بالتساؤلات الخاصة بالعقلانية والمعتقدات التي أثارها «جيمس فريزر» و «إدوارد تايلور» و «لوسيان ليفي برويل» و «أميل دوركايم» و «مارسيل موس» و «فيلفريدو باريتو».

تعتبر الإثنوغرافيا بالنسبة لإيفانز بريتشارد معياراً صادقاً لأي أنثروبولوجي، ومن هذا المنطلق فقد أنتج أعمالاً إثنوغرافية غنية عن مجمعتين إفريقيين، «الأزاند» و«النوير»، وكذلك دراسة تاريخية أنثروبولوجية هامة عن الحركة الإسلامية الصوفية المعروفة بـــ «السنوسية»، وأخرى أيضاً عن « الأنوك»، وعددٌ من المقالات والمراجعات عن شعوب أخرى. وبخلاف أنثروبولوجيين آخرين، فإن إيفانز بريتشارد لم يتعامل مع النظرية من خلال تجربته مع مجتمع واحد فقط.

كان إيفانز بريتشارد يعتقد أن الإشكالية الأساسية أمام الأنثروبولوجيين للتصدى لها هي «الترجمة»،[3] وهذا الأمر يستدعي في رأيه وجود قضيتين معقدتين مترابطتين: الأولى تتمثل في صعوبة اقتحام العالم العقلي للمجتمع والثقافة البدائية، والثانية هي جعل هذا العالم مفهوماً ومن ثَم يُمكن مقارنته مع مجتمعات أخرى، خصوصاً حسب مفاهيم التفكير الغربي المعاصر. واحتلت هذه الأشكالية جزءاً كبيراً من تفكيره طوال عمله الفكري والأكاديمي.

مسار العزلة والتمرد:

ولد إيفانز بريتشارد في الحادي والعشرين من شهر سبتمبر عام 1902م في بلدة «كراو بريدج» في مقاطعة ساسكس. وكان إيفانز بريتشارد، وشقيقه الذي يكبره سنّاً، الابنين الوحيدين لوالدهم، «توماس جون إيفانز بريتشارد» الذي كان يعمل رجل دين في كنيسة إنجلترا الناطقه بالويلزية. وكان والده ينحدر من بلدة «كسيرنافون»، أما والدته «دورثيا» فهي ابنة «جون إدوارد» من مدينة ليفربول. دخل اسم «إيفانز» على العائلة عن طريق جد والدته، أي «إيري ديكسون إيفانز»، التاجر المعروف في مدينة ليفربول.

تلقى إيفانز بريتشارد تعليمه في جامعة أكسفورد، وكان ذلك في «كلية وينشستر» بين عام 1921-1916م، ثم في «كلية إكستر» بين عام 1924-1921م؛ حيث درس التاريخ الحديث وأنهى دراسته بحصوله على درجة الامتياز الثانية. تقاذف شخصية إيفانز برتشارد الشابة ميله إلى التمرد أحياناً على الكثير من قيم وأفكار نشأته الأسرية ومجتمعه الأرستقراطي، من جهة، وإنصياعه لها في مرات عديدة، من جهة أخرى. فهو مثلاً لم يفقد أبداً القيم والمشاعر الخاصة بنشأته الأولى، ولكنه رغب في الحياة البوهيمية عندما كان طالباً في سنوات تعليمه الأولى في أكسفورد، حيث انضم هناك إلى جماعة فنية عرفت بـــ «نادي المنافقين». وكان قد وصفه زميله الذي كان معه في ذلك النادي، الروائي «أنتوني باول» بكونه، أي إيفانز بريتشارد: «الأنثروبولوجي الرصين والمنعزل، والغريب في ملابسه». ولكن بعد ذلك، أي في منتصف أواخر عمره أصبح الجانب المرح، وربما التمرد الممزوج بالمرح الشديد، هي التي كانت تخفى وراءها الميل إلى الانعزال، وأما في هيئته وملابسه العامة، فقد بدأت تظهر عليه علامات بارزة من اللامبالاة، هذا رغم أنه كان دائماً في هيئته التامة أثناء المناسبات الرسمية.

عندما كان طالباً في «كلية إكستر» في جامعة أكسفورد، بصحبة صديقه الأنثروبولوجي «روبرت ماريت»، الذي كان زميلاً ثم عميداً بنفس الكلية، أُتيح له الاطلاع على الأعمال الخاصة بـ «إدوارد تايلور» و «جيمس فريزر» حول الثقافات البدائية. وكان للتفاصيل والتنوع الشديد لأنماط الحياة الاجتماعية التي قاما بوصفها بمهارة في أعمالهما، الأثر الكبير في إثارة خياله وكذلك الأنماط التي سوف يسعى بعد ذلك لاكتشافها. كان إيفانز بريتشارد حينها يمتلك تعاطفاً كبيراً مع الشعوب التي كانت تحاول الإمساك بعاداتها وتقاليدها في وجه التدخلات القوية للقوى الأجنبية، وربما يعود ذلك لخلفيته الثقافية العائدة إلى أصولها السلتية. وعبر هذا الطريق أصبح إيفانز بريتشارد، يتلمس مستقبلاً قادراً على إشباع رغبته في المغامرة والفضول الفكري. وربما لكل هذه الأسباب مجتمعة اختار إيفانز بريتشارد الأنثروبولوجيا كمهنة، حيث كان يمتلك القوة الجسيمة والاعتماد على النفس وحسن المعاشرة وكذلك الفهم المرهف للعلاقات الإنسانية. وهكذا دفعته رغبته في عام 1923م لدراسة الأنثروبولوجيا، إلى مغادرة جامعة أكسفورد، حيث لم يكن يوجد فيها أستاذٌ، لديه الخبرة في العمل الحقلي الأنثروبولوجي، والتوجه إلى «معهد لندن للدراسات الاقتصادية» حيث كان العالمان الأنثروبولوجيان «شالرز سليغمان» و «برنسلو مالينوفسكي» قد جمعا حولهما عدداً من الطلاب الجدد لداسة الأنثروبولوجيا، وكانت لديهما تطلعات علمية شبيهة بتلك التي لدى أساتذتهما. وكان لهذين العالمين تأثير كبير عليه، فعلى الرغم من أنه لم يكن يستسيغ «مالينوفسكي» وربما كان أيضاً يستخف بأعماله، إلا أنه كان يُشكّل بالنسبة له مثلاً بارزاً في مجال الدراسات الحقلية الإثنوغرافية المبنية على تمكن شخصي من اللغة المحلية. أما «سليغمان»، الذي قام وزوجته بأعمال حقلية في جنوب مصر والسودان، فقد مكّنا إيفانز بريتشارد، من الحصول على موافقة حكومة السودان للقيام بأعمال حقلية مكثفة هناك. وكان أن اختار هو بعد ذلك دراسة قبائل «الأزاند» في جنوب السودان، حيث أقام بينهم بصورة متقطعة خلال الفترة ما بين 1930-1926م. هذا وقد آلت جهوده المتعلقة بالعمل الحقلي الإثنوغرافي بين «الأزاند» إلى حصوله على درجة دكتوراه الفلسفة في الأنثروبولوجيا عام 1927م من جامعة لندن، عن أطروحة تمهيدية حول «الأزاند».

حدود العقلانية لدى الأزاند:

يعتبر عمله الإثنوغرافي الأول «**العرافة، والكهانة، والسحر عند قبائل الأزاند**»،[4] أكثر أعماله جدة وأصالة، بل أكثرها تأثيراً في الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية. وتقع قيمة هذا العمل في توظيفه الدقيق وغير العادي لمعلوماته الإثنوغرافية لغايات وأهداف سوسيولوجية في غاية الأهمية رغم كونها تبدو ضيقة. كانت التساؤلات التي سعى للبحث عن إجاباتها قد سبق معالجتها وإثارتها من قبل، إلا أنه لم يذهب أحدهم إلى العمل الحقلي لإثبات أو دحض القضايا التي كانت تثيرها. وكانت تلك القضايا تدور حول التساؤل المتعلق فيما إذا كانت الشعوب البدائية تفكر بالطريقة نفسها التي تفكر بها الشعوب المتحضرة والمتعلمة. كان السابقون على إيفانز بريتشارد قد قدموا إجابات متفرقة، لكن لم يقم أحدٌ منهم بأي عمل حقلي أو استخدام معلومات كافية للدفاع عن القضايا المطروحة. قدمت دراسات إيفانز بريتشارد في هذا الصدد عرضاً واضحاً ومستطرداً للأفكار التي تقع فيما وراء معتقدات «الأزاند» في العرافة والسحر والشعوذة. وبينما تم معالجة مفاهيم إضافية مثل: الحمل، والقرابة، والسببية، إلا أنه ركّز اهتمامه على المعتقدات

الخاصة بما وراء الطبيعة، خصوصاً أن هذه المفاهيم كانت توضح ازدراء أسلافه وسوء فهمهم لها، واستطاع أن يشرح كيف أن هذه الأفكار تعتبر منظمة وحصرية وذات قيمة ذاتية، وكيف أنها متطابقة مع عملية وعقلانية الحياة اليومية. وحاول أن يوضح كيف أن هذه الافكار ليست بمنأى عن نقد الثقافات الأخرى، مثلها تماماً مثل المعتقدات الفلسفية والدينية التي يسهل نقدها من قبل الآخرين الذين يؤمنون بغيرها من المعتقدات والافكار، أو ربما لا يؤمنون بها إطلاقاً. وفي مسيرة شرحه أظهر إيفانز بريتشارد كيف أن تلك المفاهيم تحمل في مضمونها أشكالاً للسلطة والقوة في المجتمع المعني، بل وتؤكد عليها. كما أنه لم يكتفِ بالتأكيد على أن ما يوصف بالمعتقدات الغريبة واللاعقلانية، يُعد منطقياً ضمن تجربة مجتمع معين، ولكن أيضاً وبخلاف ذلك أن جميع المجتمعات تحتفظ بمعتقدات وجودية، وتكون أقرب إلى الكتمان خاصة فيما يتعلق بالحاجات المنطقية والأنساق، ذلك أن هذه الأمور عادة ما تكون محددة بصرامة من قبل من يمكن تسميتهم بالعقول العلمية.

تبدأ دراسة إيفانز بريتشارد عن «الأزاند» بعرض فكر مجتمع واحد، ثم ينتقل إلى استخدام نفس المعلومات بهدف إعادة تقييم وتصحيح مفاهيم أنثروبولوجية سابقة عن طبيعة التفكير في المجتمعات البدائية، وتنتهي الدراسة بأن تشير إلى أن الخصائص المشتركة للعقلانية واللاعقلانية، والافتراضات الوجودية وغيرها من الافكار النمطية التي تميز جميع أنساق التفكير الإنساني موجودة في كل مكان.

وعلى الرغم من أنه لم يحدث أن أُخضعت معتقدات مجتمع بدائي للدراسة والاهتمام بهذا القدر من التعاطف، فأن النقد قد طالها، خاصة عندما انتقدها «بيتر وينش» محاولاً وباقتناع كبير إظهار ما يدل على وجود ميل للتمركز حول الذات الأوروبية في مقابل الذات الأخرى، فعلى سبيل المثال أنكر إيفانز بريتشارد وجود الساحرات، هذا على الرغم من أنه من المستبعد أن يتم نكران وجودهم في الفكر «الأزاندي»، مما يعني أن عدم اعتقاده يتطلب التزاماً بافتراضاته الغربية، التي هي مختلفة ولكن ليس بالضرورة أكثر عقلانية من افتراضات «الأزاند».[5]

بنية القرابة والسلطة لدى النوير:

في عمله الآخر والمهم أيضاً، تناول إيفانز بريتشارد مشكلة سوسيولوجيا المعرفة من منظور مختلف، فدراسته عن «**تحديد الزمن بين النوير**» وفرت عرضاً للعلاقات الدقيقة والمعقدة بين إدراك الزمان والمكان وارتباطهما بجوانب مختلفة من التجربة الاجتماعية والاحتياجات.[6] وقد أظهر أن ذلك ما هو إلا نتاج لجوانب من الزمن الخطي والدائري المرتبط بالنشاطات الفصلية والأعمال الشخصية. وقد اتضح أن هذه المفاهيم لا تمتد أكثر مما تتطلبه منهم استخداماتهم الاجتماعية لتوفير نمط واضح من التفكير لكلا الأمرين: التمايز والتضامن الاجتماعي، وذلك ما تتطلبه الخصائص الديمغرافية والاقتصاد والشئون السياسية. إذاً فالكسمولوجيا بالنسبة لإيفانز بريتشارد مرتهنة باحتياجات المجتمع ولا يمكنها أن تمتد أبعد من الزمان والمكان حسب الضرورة الاجتماعية. من الواضح هنا أن التأثير «الدوركايمي»، نسبة إلى أميل دوركايم»، حول المعرفة كان بيّنٌ في تناول إيفانز بريتشارد، هذا على الرغم من أنه كتب في مكان آخر بانتقاص عن تصورات «أميل دوركايم» و «مارسيل موس» حول هذه القضايا.[7]

يعد عمل إيفانز بريتشارد «**النوير: وصف لنمط أسلوب العيش والمؤسسات السياسية**»[8] أكثر أعماله الإثنوغرافية رواجاً وشهرة، وقد جرى نشره في العام ذاته، الذي أصدر فيه تحليله للنظم السياسية لــ «الأنواك»

وتم نشره في العمل الذي أشرف على تحريره بالاشتراك مع «ماير فورتس» «**النظم السياسية في إفريقيا**».[9] تعتبر هذه الأعمال الثلاثة من الأعمال الهامة التي أحدثت ثورة في أبحاث الأنثروبولوجيا الاجتماعية في إفريقيا، حيث كان لها تأثيرٌ عميقٌ على العلم والمعرفة بصفة عامة. وظل عمله «**النوير: وصف لنمط أسلوب العيش والمؤسسات السياسية**» العرض الكلاسيكي الأهم للنسق القبلي الانقسامي والبدنات اللازعامية. يستهل إيفانز بريتشارد عمله هذا بالسؤال: كيف يستطيع مجتمع ما أن يكون لديه قانون ونظام دون النظم التقليدية للحكومة، مثل الزعماء المحليين، والمحاكم، والشرطة؟ أما الإجابة فتقع برأيه طبعاً في النسق المهيمن للمعتقدات والقيم، وبحذق يؤكد العمل هنا على الجوانب المتفاعلة للصراع، مثل السلم في الثأر، والتغير النسبي لتحالفات اجتماعية مفيدة، مثل الوحدة والانقسام، يعبّر عنها بمفاهيم الانتماءات الوراثية.

كان إيفانز بريتشارد قد أقر، وإن كان بشكل غير مكتوب، أن نموذجه التحليلي حول «النسق القبلي الانقسامي» قد استمدهُ من عمل «وليم روبرتسون سميث» المعروف بـــ «**القرابة والزواج في الجزيرة العربية القديمة**».[10] هذا وعلى الرغم من أن عمل مثل«**النوير: وصف لنمط أسلوب العيش والمؤسسات السياسية**» قد مكن العديد من الإثنوغرافيين اللاحقين من فهم أفضل للحياة الاجتماعية للمجتمعات المبنية على نسق البدنة الانقسامية، إلا أنه من سوء الحظ أن ذكاء النموذج التحليلي ذاته قد أغرى الكثيرين بتبسيط موادهم الإثنواغرفية، بل إقحامها بشكل قسري في النموذج الانقسامي. وكان بالإمكان أن تكون نماذج تحليلية أخرى أكثر فائدة من الناحية المبدئية لاستيعاب الكثير من المواد الإثنواغرفية من إفريقيا، حيث القرابة والنظم السياسية في العادة متداخلة بشكل قوي، فقد عاقت هذه النماذج التحليلية الإمعان الكافي في معظم المجتمعات الواقعة في محيط الباسفيك والقارة الأمريكية، حيث كانت توجد فيها مبادئ تنظيمية مختلفة وفعّالة، بل تسببت تلك الرؤية في جعل جوانب من المجتمعات الإفريقية تبدو أكثر غموضاً، حتى بين المجتمعات الرعوية. ولعل من أبرز الانتقادات تلك التي وجهها «إمريز بيترز» للنماذج الانقسامية القبلية.[11]

على أن أبرز معالم تحليل إيفانز بريتشارد للعلاقة المتداخلة بين السياسة والقرابة والمعتقدات الدينية قد تجلّت بشكل كبير في سلسلة محاضرات «جيمس فريزر» التي ألقاها عام 1948م عن «الشلوك».[12] كان العمل الأنثروبولوجي الثاني لإيفانز بريتشارد عن «النوير» هو «**القرابة والزواج بين النوير**»،[13] عالج من خلاله موضوع القرابة والزواج، هذا وعلى الرغم من أنه يعد العمل الأضعف بين ثلاثيته عن «النوير»، فأنه احتوى على شروح في غاية الأهمية حول ممارسات النوير التي شكّلت صعوبة بالغة للمحللين، مثل: زواج الأشباح، وزواج النساء، وزواج الأخ بأرملة أخيه. وكانت طريقة العرض في الكتاب مستمدة كثيراً من «هنري سامنر مين»، إلا أن العرض قد أُضعِف إلى حد بعيد بسبب الالتزام بالتحليل المعياري والأيديولوجي، وعدم التمكن من وضع الأفعال الاجتماعية ضمن التفاصيل المتفرقة للملكية، والديمغرافيا، والمناورات الشخصية. كما كان نصيب دور النساء من الاهتمام ضعيفاً جداً،[14] وكذلك العلاقات المعقدة بين النوير وجيرانهم من «الدينكا» التي لم تضَ بالاهتمام الكافي.[15]

تقاطعات الفلسفة والإثنوغرافيا:

كان كتاب إيفانز بريشارد عن الأزاند «**العرافة،**

والكهانة، والسحر عند قبائل الأزاند» [16] من المؤلفات التي امتازت بالبراعة في التحليل للمعتقدات والممارسات الباطنية لدى «الأزاند»، وقد أثار كتابه هذا ضمنيّاً، تساؤلات عامة حول العلاقة بين المعتقد والعقل، مما لم يثر إعجاب الأنثروبولوجيين فقط، وإنما الفلاسفة أيضاً، مثل «كولينغ وود» و«ميشيل بولاني»، وكذلك المؤرخون الاجتماعيون مثل «كيث توماس». أظهر إيفانز بريشارد في هذا المؤلَّف جانبين مهمين من ميزات أسلوبه في الأنثروبوولوجيا الاجتماعية، الميزة الأولى تتمثل في مقدرته على تطوير الأفكار العامة ليس عبر الجدل النظري المجرد فقط، وإنما من خلال التفاصيل الإثنوغرافية. أما الميزة الثانية فتتجلى في بصيرته غير العادية وفي وضوح الرؤية لديه عند تناوله للجوانب الفكرية والأخلاقية للظواهر الاجتماعية التي قد لا تبدو بينها في الظاهر أية علاقة معينة. وكما في كتاباته الأخرى، فإن التحليل الأنثروبولوجي، لا يحرم القارئ أبداً من الشعور الحي والمتعاطف مع الناس، موضوع الدراسة. كان إيفانز بريتشارد قد شعر في أواخر أيامه بالندم لافتقاد بعض الأنثروبولوجيين الذين أتوا بعد جيله لهذه السمة في تعاملهم مع الشعوب التي كانوا يقومون بدراستها، بل أصبحوا كما يقول، يتعاملون مع موضوع دراسة الإنسان بنفس الطريقة التي تعاملت بها الاتجاهات المدرسية مع الآلات.

خلال الثلاثينيات من القرن العشرين عاش إيفانز بريتشارد حياة فيها الكثير من الترحال، فبسبب عدم حصوله على وظيفة مستقرة كمحاضر في إحدى الأكاديميات البريطانية، قبل عروضاً للعمل المؤقت كمحاضر في بعض الجامعات. وهكذا فقد عمل بصفة مؤقتة كمحاضر في جامعة لندن وأكسفورد (1934-1932م)، كما عمل أستاذاً لعلم الاجتماع في جامعة الملك فؤاد الأول، التي عُرفت بعد ذلك بجامعة القاهرة، حيث بدأت تجربته في تعلّم اللغة العربية هناك. أما عن عمله الحقلي، خلال هذه الفترة فقد استطاع المواصلة فيه، هذا على الرغم من أن معظمه كان في جنوب السودان فقط. ففي عام 1930م مثلاً بدأ تجربة عمل حقلي متقطعة وصعبة امتدت على مدى أثني عشر شهراً قضاها بين قبائل «النوير» الرعوية التي كانت في حالة اقتتال، في منطقة المستنقعات في أعالي النيل. فعندما ذهب إلى قبائل «النوير»، كان الأمر قد تم بعد قيام الحكومة البريطانية في السودان بحملة تأديبية عسكرية ضدهم. ويذكر إيفانز بريتشارد عن تلك التجربة: أنه عندما ولج في المرحلة الأولى في مخيمات قطعان «النوير»، لم يكن فقط شخصاً غريباً بينهم وإنما كان عدوًّاً بالنسبة لهم، ولكنه احترم روحهم المتمردة، ولذلك استطاع أن يكسب ثقتهم. وكان من ثمار هذا العمل الحقلي أن أصدر إيفانز بريتشارد مقالات عديدة، وكذلك ثلاثيته المعروفة: «النوير: وصف لنمط أسلوب العيش والمؤسسات السياسية» و«**القرابة والزواج بين النوير**» و«**الدين لدى النوير**».[17]

هذا وقد شكّل المؤلَّف الأول نموذجاً استخدم بعد ذلك في التحليل الأنثروبولوجي للنظم السياسية، وقد أظهر هذا النموذج، كما اتضح من خلال تجربة دراسة «النوير»، المبادىء البنيوية للنظام السياسي التي من الممكن أن توجد بين الشعوب والمجتمعات التي تفتقد وجود أي سلطة مركزية. كما لعب مؤلَّف آخر ساهم إيفانز بريتشارد ثنائيّاً في تحريره مع صديقه الأنثروبولوجي «ماير فورتس» والمعروف بـ «**النظم السياسية في إفريقيا**» الدور الكبير في مضاعفة الاستطراد في المجال الأكاديمي الذي كان سائداً حينذاك.[18]

ما حاجة الكاتِب والنوير للدين:

أما عن كتاب إيفانز بريتشارد «**الدين لدى النوير**» فنستطيع القول إنه يعتبر من بين مؤلفاته التي

كتبها من زاوية توحيدية واضحة،[19] وكان هذا يعد أمراً غير اعتياديٍّ بالنسبة لأنثروبولوجي اجتماعي في ذلك الوقت. ومرة أخرى جلب هذا الكتاب إلى إيفانز بريتشارد العديد من القراء من مجالات متفرقة، فكان من بينهم علماء النفس وإخصائيي الدراسات اللاهوتية والفلاسفة. وقد أسعدهُ هذا الأمر، خاصة وأنه كان يرى إنجازه للكتاب بمثابة الفوز في فرض معاني التعبيرات «النويرية» في الجدل الفلسفي البريطاني. والجدير بالذكر أن إيفانز بريتشارد، قد التحق في عام 1944م بالكنيسة، حيث اختار أن يلتحق بكنيسة روما الكاثوليكية، رغم أنه لم يكن متعصباً في معتقده الجديد، كما كان يظن البعض، لكنه كان يدافع عن اعتقاده الديني الجديد باعتباره إجابة للشك الذي كان متأصلاً في تجربة الاعتقاد الديني لديه. وكان موقفه الديني الجديد، وكذلك موقفه الرافض للادعاءات التي كانت تنادي بأهمية التعامل مع الأنثروبولوجيا الاجتماعية بصفتها إحدى فروع العلوم الطبيعية الخاصة بدراسة المجتمع، قد ترتب عليه الكثير من السجال والجدل حول أطروحاته بين زملائه الأنثروبولوجيين.

أما العمل الأخير لإيفانز بريتشارد ضمن ثلاثتيه عن «النوير» فكان «**الدين لدى النوير**»،[20]ويعد هذا العمل من الأعمال البحثية الأولى التي قامت بتقديم المعتقدات الدينية لدى شعب بدائي بطريقة كانت تدل على أن تلك المعقتدات تتضمن أهمية لاهوتية شبيهة إلى حد كبير بالفكر الديني لمجتمعات أكثر تعقيداً. استعرض إيفانز بريتشارد من خلال هذا العمل جوانب متعددة من معتقدات «النوير» الدينية، مثل : الطوطمية، والتصنيف، والقرابين، والرمزية الجسدية، حيث تم دراسة أبعادها المختلفة. وكان لاطلاعه هنا على كلاسيكيات السوسيولوجيا الفرنسية، واستيعابه للدراسات السامية والتوراتية الدور الكبير في توفير الإطار المفيد لاستعراضه لنسق الأفكار المثالية والقيم، بحيث جعلت مختصين كباراً في الدراسات اللاهوتية والفلاسفة يلجأون إلى الاستشهاد بها.[21] هذا وعلى الرغم من أن دراسة إيفانز بريتشارد في عمله «**الدين لدى النوير**» مبنية على مضامين «دوركايمية، نسبه إلى أميل دوركايم». فيما يتعلق بالوعي الديني والكسمولوجي بصفتهما نتاج التجربة الاجتماعية، فإن الدراسة تنتهي بملاحظة تختلف عن علماء اللاهوت، وهو أمر وصفه البعض على أنه موقفٌ غير متسقٍ من جهة إيفانز بريتشارد، خاصة في ضوء مشاعره الدينية المعروفة.

غاب عن هذا العمل «**الدين لدى النوير**» أي معالجة هامة حول: كيف تؤخر المعتقدات الدينية، أو أي معتقدات أخرى، سبل القوة والإجبار لجماعات أو أفراد مُعينين، وحتى معلومات إيفانز بريتشارد ذاته وكذلك تلك الخاصة بـــ «ب.أ. لويس» و«الأب كرازولارا» أيضاً لم توح بذلك.[22] كما لم يبذل من قبله أي جهد مضاعفَ لدراسة الطقوس أو الرمزية أبعد مما تظهره محتوياتها.[23] وفي مراجعاته النقدية المتأخرة للتفسيرات السوسيولوجية المتفرقة للدين، بدأ يظهر رفضاً حتى لتلك المناهج السوسيولوجية المعتدلة التي طبقها بذكاء في أعماله السابقة.[24]

أعوام الحرب:

تزوج إيفانز بريتشارد «إيوما» ابنة «جورج هيتون نيكلس» في عام1939م. وكان والد «إيوما» قد عمل في فترة لاحقة رئيساً للبعثة الدبلوماسية لحكومة جنوب إفريقيا في لندن. رزق الزوجان بثلاثة أولاد وبنتين وبعد عام من زواجه انتُدب إيفانز بريتشارد، للعمل العسكري مع القوات البريطانية في السودان عام 1940م، كما عاد مرة أخرى ولبعض من الوقت، للقتال مع بعض من القوات القبلية

لجماعات «الأنوك» في مناطق الحدود السودانية الأثيوبية ضد الإيطاليين. كان إيفانز بريتشارد على معرفة جيدة بهذه القبائل، حيث قام بأعمال حقلية بينهم لفترة قصيرة خلال عام 1935م، وقد أصدر عنهم كتابه المعروف«**النظام السياسي لقبائل الأنوك في السودان**»،[25] ثم تلت تلك التجربة تجارب أخرى كان من بينها مثلاً قضاؤه بعضاً من الوقت بين العلويين في سوريا، أما في السنوات الأخيرة من الحرب العالمية الثانية، فقد عمل إيفانز بريتشارد بين بدو قبائل «برقة» في الصحراء الليبية، ضابطاً سياسياً للإدارة البريطانية، وكان كتابه «**السنوسية في صحراء برقة الليبية**»،[26] يعد نتاجاً لملاحظات أنثروبولوجية دقيقة، ولشخص كان منشغلاً بالشأن السياسي. ولأنه لم يرغب، كما يقول، في تأدية دور المثقف دائماً، فقد كان له العديد من الأصدقاء ممن هم خارج محيط المثقفين، ولكنه مع ذلك ظل على المستوى المزاجي العام باحثاً، وربما بمعايير أخرى معينة مفكراً من الطراز الأول.

من المحتمل أن تكون دراسة إيفانز بريتشارد وتدريبه العلمي المبكر في مجال الدراسات التاريخية، سبباً لتبنيه للمنظور التاريخي في أوساط الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. لقد ترك «برنسلو مالينوفسكي» و«راد كليف براون» الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية وهي منشغلة بالتحليل الوظيفي، وغير قادرة على التقدير الكامل لفوائد المواد التاريخية، وما يمكن أن تقدمه لنا لفهم المجتمعات المعاصرة ولتحليل التغير الاجتماعي. لقد امتاز إسهام إيفانز بريتشارد للأنثروبولوجيا التاريخية بالأبعاد الثلاثة التالية: أولاً، أحيا الاهتمام بالتاريخ الشفاهي، وتجسد ذلك من خلال ما نشره عن تاريخ «الأزاند»، المبني على مسيرة حياته، وكان ثمرة ذلك في كتابه عن الأزاند «**الأزاند: التاريخ والنظم السياسية**».[27] ثانياً، أظهر عمله عن السنوسية في صحراء «برقة» الليبية «**السنوسية في صحراء برقة الليبية**»،[28] كفاءته في الجمع بين رؤى اجتماعية لأنثروبولوجي اجتماعي مدرب على تحليل الدين والسياسية في مجتمع رعوي، وعلى دراسة الأحداث الزمنية مستخدماً مصادر شفهية وإرشيفية الطابع. ثالثاً، أبدى إيفانز بريتشارد، وعدد آخر مضاعف من المؤرخين، اعتباراً للمشكلات الإبيستمولوجية المثارة من قبل الدراسات التاريخية والتي تشبه كثيراً في طبيعتها تلك التي تصادف السوسيولوجي المقارن أو الأنثروبولوجي. ومرة أخرى نصادف هنا تجاهله لــ «ماكس فيبر» و «كارل ماركس»، وهو أمرٌ يبعث على الحيرة.

الإسلام والقبلية:

كان من نتيجة الثورة ضد ما أطلق عليه أصحاب المدرسة التطورية بـ «التأريخ التخميني» أن تم طرح بديلٍ آخر جديدٍ تمثل في «الوظيفية». كان أصحاب هذا الاتجاه الجديد، أي «الوظيفية» قد تبنوا موقفاً سلبيّاً من دراسة التاريخ، بلغ بهم الأمر الرفض المطلق لأي معلومات تاريخية. ومما كان يعزز هذه الحالة كون معظم الدراسات الأنثروبولوجية مبنية على أعمال حقلية إثنوغرافية بين مجتمعات وشعوب كانت تفتقد وجود سجل تاريخي مدون. لقد بلغ الأمر بأصحاب المدرسة «الوظيفية» أن تجاهلوا التاريخ المكتوب والشفاهي حتى في الدراسات الأنثروبولوجية المقارنة. لذا فإن عمل إيفانز بريتشارد «**السنوسية في صحراء برقة الليبية**» يُعد من المحاولات الأولى الجادة للخروج على المدرسة «الوظيفية»، وأكد على أهمية الاستفادة من المواد والمعلومات التاريخية، خاصة أننا إزاء تجربة تتم على يد أحد أقطاب الأنثروبولوجيا الاجتماعية ا لبريطانية.

بخلاف ما درج عليه المؤرخون من الانطلاق في سردياتهم التاريخية من نقطة معينة في التاريخ وصولاً

إلى نقطة أخرى تالية عبر تفاصيل وتعرجات، وطريقٍ محددٍ يمتلك المؤرخ وحده مبرراته، أما في «**السنوسية في صحراء برقة الليبية**» لم يلجأ إيفانز بريتشارد إلى سرد كل تلك الأمور المعروفة عن تلك الطريقة الدينية: بدءاً من تأسيس أول رباط ديني لها ووصولاً إلى يومنا هذا، إنما سعى لمحاول تفسير إشكالية أنثروبولوجية معاصرة، وما التاريخ هنا إلا وسيلة لتفسير وشرح تلك الإشكالية. لقد حاول أن يُظهر كيف أن هذه الطريقة الدينية قادرة على تأدية قدرٍ من وظائف السلطة السياسية، وحتى يقوم بذلك وجد أنه من الضروري تقديم تحليلٍ للبنية الاجتماعية لمجتمع البادية. من المؤكد أن أى مؤرخٍ لن يعطي موضوع القبلية والقبائل أية أهمية تُذكر عند دراسة تلك الطريقة الدينية، كما أنه لن يكون مؤهلاً من الناحية العلمية للتعاطي مع موضوعات من هذا القبيل. كانت معالجة إيفانز بريتشارد للنسق القبلي عبر «**السنوسية في صحراء برقة الليبية**» محورية جداً، ذلك أن تنظيم الطريقة السنوسية، كحركة دينية، مشِيدٌ على البنية القبلية، وهى لهذا السبب قد أحتلت مثل تلك الأهمية السياسية. كانت الطريقة الصوفية للسنوسية قد وضعت لنفسها جذوراً صلبة خلال فترة الهيمنة العثمانية على «برقة» وليبيا حتى عام 1911م، وأصبح تجذرها السياسي أكثر أهمية وبروزاً بعد الاحتلال الإيطالي، وزاد الأمر أهمية عندما قام قائد وشيخ الطريقة «السيد الإدريسي» بدعوة أعضاء وأنصار الطريقة للقتال تحت لوائها مع الحلفاء البريطانيين في الحرب العالمية الثانية، وما يلفت النظر إليه إيفانز بريتشارد في عمله ذلك هو هذا التحول في الزعامة الدينية بحيث أصبح «الشيخ الولي» زعيماً سياسياً، بل ملكاً.

يتضح لنا أن لـ«**السنوسية في صحراء برقة الليبية**» إسهاماً أساسياً في مجال النظرية الأنثروبولوجية السياسية قد تمثّل في معالجة إيفانز بربتشارد للتحول الذي يطرأ على دور ووظيفة رجل الدين، بحيث يصبح الإمام أو الشيخ ملكاً. لقد أتاح لنا إيفانز بريتشارد عبر عمله هذا الوقوف على جذور السلطة السياسية التي تقع في السلطة الدينية، وأكيد أن الطريقة أو الحركة السنوسية متسقة ثقافياً مع، بل قريبة إلى المجتمع البدوي، ذلك أنه على الرغم من عدم إلمام هؤلاء البدو بتفاصيل الشريعة والعلوم الاسلامية، فإنهم مسلمون ويدركون جيداً ماذا يعني لهم الأولياء المرابطون قبل ظهور الحركة السنوسية. لقد أتى مؤسس الطريقة والحركة من خارج «برقة»، إذ أنه لم يكن ينتمي إلى قبائلها، بل وفد من المغرب، كما هو الحال بالنسبة لبقية شيوخ الطريقة والأربطة، وهذا ما ينطبق أيضاً على المراكز الرئيسية للطريقة، ذلك أنها كانت موزعة في الواحات الكبرى المتفرقة في الصحراء ولا يوجد أحدها بين القبائل. وعليه لم ترتبط الطريقة بأي من القبائل المعروفة، مما قد يؤدي إلى تورطها في علاقات الغيرة والتنافس السائدة في النسق القبلي الانقسامي.

كان للطريقة السنوسية، حسب التفاصيل الإثنوغرافية لإيفانز بريتشارد، تنظيم معين، فقد كان لها عدد من المراكز وأعدادٌ أُخرى مماثلة من الأربطة، كما كان يوجد لكل قبيلة رباط، ويتناسب عدد الأربطة في كل قبيلة مع عدد الوحدات المكونة لها. هذا ويتشابه الأمر بالنسبة لوجود وتوزيع ضرائح الأولياء بين المناطق القبلية، مما يظهر دورها في إيجاد مستويات متفاوتة من التضامن بين القبائل المتفرقة. أما عن مدى أهمية امتلاك الطريقة للتنظيم، فقد عمل إيفانز بريتشارد على إيضاح ذلك بمقارنة هذا التنظيم مع بقية تنظيمات الطرق الصوفية في ليبيا، التي لم يحقق معظمها أي أهمية سياسية. أظهر لنا في معالجته للطريقة السنوسية أيضاً ظروف المنافسة والصراع مع قوى وأطراف خارج إطار بنية المجتمع وسياقاته السياسية، فقد

تعرضت الطريقة إلى اهتزازات داخلية، كان بعضها نتاج تدهور الهيمنة العثمانية ودخول المحتل الإيطالي إلى ليبيا، مما ترتب عليه تحول الطريقة الدينية الصوفية إلى حركة مقاومة لسنوات طويلة، تم خلالها صهر القبائل البدوية الرعوية في منظومة الأمة الجديدة التي كانت في طور التأسيس وبات هؤلاء البدو يجدون أنهم يحملون الهوية «السنوسية» للدولة الجديدة الآخذة في التشكل، لتصبح هذه الهوية القيمة العليا السائدة على كل الانتماءات القبلية الأخرى والصراعات المترتبة عليها. لقد وظّف إيفانز بريتشارد ثلاثة فصول من «**السنوسية في صحراء برقة الليبية**»، هم الخامس والسادس والسابع، لكي يعرض من خلالها المقاومة والمفاوضات التي تولتها الطريقة مع الاحتلال الإيطالي، ساعياً من خلالها لإظهار الدور الذي لعبته «السنوسية» وفق تلك البنية الاجتماعية التي قام بدراستها، في تشكيل الهوية والدولة المشيدة على أنقاض النسق الانقسامي القبلي، وكيف أن المُحتل الإيطالي كان عليه تجاوز مأزقه السياسي واللجوء إلى التفاوض المباشر مع شيخ الطريقة السنوسية، ذلك الشيخ الذي أنكروا عليه أية حقوق أو سلطات سيادية على المناطق والأراضي القبلية، لكنهم وجدوا بعد ذلك أن التفاوض مع زعيم تنقاد له الزعامات القبلية قد يكون هو الخيار الأصوب.

تلك كانت، برأي إيفانز بريتشارد، الشروط الدنيا التي تجعل من رجل دين يبلغ من السلطة والقوة الحد الذي يصبح به ملكاً، ولكن بالامكان التوصل عبر مواد تاريخية وإثنوغرافية معينة ووضع مقارن من الناحية المنهجية إلى استنتاجات من نوع آخر: أي تلك التي تتمثل في دور الصدف وأهميتها في التاريخ. وفي ضوء ذلك يثير بعض نقاد «**السنوسية في صحراء برقة الليبية**» تجاهل إيفانز بريتشارد لدور الصدفة في التا ريخ وهي التي تمثلت مثلاً في انتقال مؤسس الطريقة السنوسية واستقراره في «برقة»، وتوظيف استيعابه لأهمية البنية القبلية ودورها في خدمة تطور الطريقة السنوسية. وفي هذا المقام من الممكن القول أن دور الصدفة تتساوى ومقولة «الشروط الدنيا». كذلك ينبغي علينا التوقف قليلاً هنا حول ضرورة التساؤل عن ما أسميناه بـ «الشروط الدنيا»، فقد تعني هنا نسقاً آخر من الصدف.

كما نلاحظ إذاً، أنه على الرغم من أهمية «**السنوسية في صحراء برقة الليبية**» على المستوى الإثنوغرافي، ودوره في تطور النظرية الأنثروبولوجية عامة، وأنثروبولوجيا المجتمعات القبلية العربية والإسلامية منها، فإن عدداً من الأنثروبولوجيين واصلوا توجيه ملاحظاتهم وانتقاداتهم، التي يمكن إدراجها ضمن الانتقادات الرئيسية التي وجهت للمدرسة البنائية ـ الوظيفية، أما بالنسبة لعمل إيفانز بريتشارد الحالي، فقد وجد البعض أنه يعاني من افتقاده إلى منهجية المقارنة، وإلى عدم الأخذ بالتمايزات الاجتماعية وربما الثقافية للتركيبة القبلية في «برقة»، مما جعل إيفانز بريتشار غير قادر على التمييز بين القبائل التي تعامل معها بصفتها من «الأتباع» سواء من حيث انتمائها السياسي أو الإثني، على الرغم من أن بعضاً من هذه القبائل كان يمتلك سمات القبائل الغنية المُسيطرة. كما أن النسق القبلي الانقسامي المبني على القرابة الأبوية، الذي شكّل الحاضنة الاجتماعية والسياسية للطريقة السنوسية، لم يمنع، بالرغم من مظاهر الوحدة والتضامن التي امتاز بها، من حدوث انقسامات في الموقف من المحتل الإيطالي سواء من حيث مقاتلته أو التعاون معه، مما جعل الإيطاليين في ليبيا في موقع المُستفيد من تلك التناقضات. كما أن هناك تناقضات أخرى امتازت بها البنية الاجتماعية القبلية في علاقتها مع الطريقة الصوفية السنوسية، ذلك أن الانتماء والوحدة القبلية لقبائل «سعدة» كثيراً ما كانت سبباً في إضعاف الطريقة والحد من نفوذها الديني

والسياسي. كما انعكس الأمر على الطريقة التي تعامل بها إيفانز بريتشارد مع مكانة وسلطة الشيخ في القبيلة، مظهراً أن مكانة الشيخ كانت مبنية على ثروته، وهو أمر يخالف الواقع والممارسة، ذلك أن مكانة الشيخ تتحكم فيها اعتبارات القرابة وعلاقات تبادل المنفعة المشتركة مع أبناء قبيلته أو عشيرته.

الاعتيادي واليومي:

بعد انقضاء الحرب العالمية الثانية بدأت الأوضاع الأكاديمية المهنية لإيفانز بريتشارد تشهد تحسناً مضطرداً، ففي عام 1945م تم تعينه محاضراً للأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة كمبردج، ثم انتقل في عام 1946م للعمل في جامعة أكسفورد، ولكن هذه المرة أستاذاً للأنثروبولوجيا الاجتماعية. وقد تمكّن إيفانز بريتشارد من خلال وجوده في جامعة أكسفورد من تأسيس كلية كبيرة وحيوية للدراسات العليا، سميت بـ «معهد الأنثروبولوجيا الاجتماعية»، وكانت الكلية تابعة للجامعة. واستطاع إيفانز بريتشارد أن ينتقل بطاقته النشطة من ميدان العمل الحقلي، إلى مجال تنشيط وتقوية موقع اختصاصه الأكاديمي وموضوعه بين الأوساط الأكاديمية وما وراءها أيضاً، ومثال على ذلك سلسلة المحاضرات التي ألقاها عن الأنثروبولوجيا من خلال البرنامج الإذاعي المعروف لهيئة الإذاعة البريطانية «BBC» وكتابه الذي أصدره بهذه المناسبة.[29] كما تولي خلال سنوات 1951-1949م رئاسة «الجمعية الملكية البريطانية للأنثروبولوجيا»، وكان أيضاً أول رئيس مؤسس ولمدى الحياة لـ «جمعية الأنثروبولوجيين الاجتماعيين» التي تم تأسيسها خلال عام 1956م. كما انتخب عام 1958م زميلاً فخريّاً في «الأكاديمية الأمريكية للعلوم والفنون»، وكذلك في «معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية» التابع لجامعة لندن في عام 1963م. وكان أن قام عدد من الجامعات بمنحه الدكتوراه الفخرية، مثل جامعة شيكاغو في عام 1967م، وجامعة بريستول في عام 1969م، وجامعة مانشيستر في عام 1969م، أما في عام 1972م فقد منحته ملكة بريطانيا لقب الفروسية. وقد صاحب كل هذا التكريم والمسئوليات الأكاديمية والإدارية في معهد الأنثروبولوجيا الاجتماعية في أكسفورد، مواظبة من قبل إيفانز بريشارد على تحمل أعباء التدريس والكتابة بغزارة غير معهودة، إذ بلغت عناوين دراساته ومقالاته المتفرقة حوالي الأربع مائة عنواناً. فقد تولى خلال هذه الفترة المسئولية المشتركة في تحرير أحد الكتب الهامة عن الأدب الإفريقي، وذلك ضمن المشروع الذي عرف بعد ذلك بـ «**مكتبة أكسفورد للأدب الإفريقي**»؛[30] كما طوّر مشروعاً لترجمة كلاسيكيات هامة من الأنثروبولوجيا الفرنسية، وأسهم في إلقاء محاضرات تدشينية متفرقة. ومع ذلك قرر إيفانز بريتشارد في عام 1970م أن يطلب إحالته إلى ا لتقاعد، وفي عام 1973م توفي وحيداً في منزله في أكسفورد وبشكل مفاجيء، وكان ذلك في الحادي عشر من سبتمبر. وكان المنزل الذي توفي فيه هو المكان الذي عاش فيه مع زوجته، وواصل فيه أيضاً تربية أولاده وبناته خصوصاً بعد وفاة زوجته في عام 1959م. وكانت وفاتها قد تركت في نفسه أثراً كبيراً لم يستطع التغلب عليه رغم مرور الزمن. وقد حاول تخليد ذكراها عن طريق كرسي الزمالة الذي شيده باسمها في الكلية التي درست فيها في جامعة أكسفورد، أي «كلية سانت أفيز».

قلة من الأنثروبولوجيين البريطانيين، أي منذ «برنسلو مالينوفسكي»، عملوا أكثر من إيفانز بريتشارد على رفع شأن الأدب الشفاهي الذي كان يعاني من الأهمال بين الأنثروبولوجيين الاجتماعيين المنشغلين بدراسة البناء الاجتماعي. لقد أكد هو على دراسة النصوص بوصفها أدباً، وقد لخص وجهة نظره في تحليله للغموض

الذي امتازت به الأمثلة «الأزاندية».[31] كما نشر أيضاً مجموعات كبيرة من النصوص «الأزندانية» في العمل الذي أشرف على تحريره «**الأزاندي المخادع**»[32] كما ساعد عام 1964م في تأسيس «مكتبة أكسفورد للآداب الإفريقية»، حيث نشرت العديد من الدراسات لمجموعة من الباحثين العالميين.

تفوق إيفانز بريتشارد في لفت الأنظار إلى موضوع ظل في جزء منه مهملاً من قبل زملائه، فكان أول من قدم تحليلاً سوسيولوجياً للرقص في المجتمعات البدائية وذلك عبر عمله المعروف «**مكانة النساء في المجتمعات البدائية ومقالات أخرى في الأنثروبولوجيا الاجتماعية**»، الذي نشره في البداية عام 1929م، ثم أعيد إصداره عام 1965م. وهنا ذهب ليكتب بعمق كبير حول الوظائف الاجتماعية لطقوس الفحش،[33] كما كان ريادياً عندما أقدم على إعادة صياغة مفهوم وظائف مهور الزواج، مؤكداً على أهمية استبدال مصطلح «سعر العروس» بـ «ثروة العروس»، وعرض إيفانز بريتشارد هنا أكثر الشروح بحثاً وتعقيداً لمفاهيم الزواج والأبوية منذ «هنري مين»، وكتب في عام 1933م أول تحليل تفصيلي ومفهوم لممارسة «أخوة الدم» ونشره مع مجموعة أخرى من المقالات في «**مقالات في الأنثروبولوجيا الاجتماعية**».[34]
الواقع أن هناك قلة من الأنثروبولوجيين الذين أظهروا مثل هذه الاهتمامات الواسعة الممزوجة بإثنوغرافيا غنية وموثقة، لنأخذ على سبيل المثال تلك الموضوعات المتنوعة المشتملة على:كيف تتم عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال، واستخدام مصطلحات القرابة، وطقوس التوائم، ومصطلحات المخاطبة، وإطلاق الأسماء، والانحراف في السلوك الجنسي، والأعمال الفنية من الحديد، والألعاب الوترية، والعرافة بالأحلام، وأكل لحوم البشر وعلاقته بالتغذية.

إستراتيجيات الكتابة:

يشار بشكل متكرر إلى «راد كليف براون» باعتباره هو الذي أنعش كلاسيكيات السوسيولوجيا الفرنسية بين الأنثروبولوجيين الاجتماعيين ، أما إيفانز بريتشارد فقد واصل هذه المهمة وأمدها ليس بالمحاضر ات فقط ولكن أيضاً بالترجمة والنشر بالإنجليزية لأعمال «أميل دوركايم» و«مارسيل موس» و «هنري هابير» و «سيليتن بوغليين» و «لوسيان ليفي بروبل» و«أرنولد فان جينيب»، وآخرين غيرهم. والفضل يعود إليه بالأساس لحسن تقديرنا الحالي والكبير لـ «روبرت هيرتز»، حيث كان لمقالاته العميقة حول الموت والتحليل الجسدي تأثيرٌ عميقٌ على عمل إيفانز بريتشارد ذاته.

باستثناء إشاراته إلى المدرسة الفرنسية وإلى «بارتيو»، فانه نادراً ما أشار إلى الكلاسيكيات السوسيولوجية أو إلى أنثروبولوجيين أمريكيين أو أوروبيين، بل كان نادراً ما يستشهد في كتاباته بمعاصريه. كما يؤخذ على تحليلاته إهماله الكامل لـ «ماكس فيبر» في كل أعماله ومقالاته، هذا رغم اهتمامهما المشترك بالنظم الدينية والسياسية، واهتمامهما بالتاريخ أيضاً.

هناك الكثير الذي يمكن تعلمه وذلك بالإمعان في الطريقة التي كان يقدم بها أعماله، وذلك على المستويين، أي بأسلوب الكتابة لديه، وبالاستراتيجيات التي تقع خلف الأشكال والأماكن والبرمجة الزمنية للنشر. كان يقوم بالنشر في عدد من الدوريات المتفرقة، من أكثرها شهرة إلى أقلها رواجاً. وهذا يعكس بطبيعة الحال التزامه العميق بصرامة الاعتقاد بالبحث الأنثروبولوجي، ومن المؤكد أن برنامج نشره يوحي بوجود خطة مدروسة لديه بعناية بحيث كان يسبق كل كتاب من كتبه نشرهُ لمجموعة مطولة من المقالات كانت تمتد على مدى عقد كامل، وكانت تطرح إما مراجعات نظرية لمجموعة ضيقة من المشكلات، وإما عرضاً

إثنوغرافياً قيماً ولكن بإضافات مرهقة من ناحية أخرى. وأخيراً عندما يصدر الكتاب، تكون الأطروحات التي تم إطلاقها بصورة مبدئية قد حصلت على صقل وتكثيف من حيث الشكل وعلى تفاصيل إثنوغرافية مهمة، ولكنها تصرف الانتباه عن التدفق النظري للأطروحات الرئيسية، والغالب تكون تلك التفاصيل قد تم تدوينها في مكان آخر. ونتج عن هذا النوع من التخطيط الإجرائي دراسات محكمة من حيث مداها وتناسبها، ولكنها من حيث الأهمية الكاملة تتطلب متابعة أدبية وفكرية كبيرة. كما أن أسلوب إيفانز بريتشارد في الكتابة يستحق الاهتمام، إذ أنه في الوقت الذي يمتاز نثره بالقوة والمتانة، فإن وضوحه كان أيضاً مسبباً للتباس، ذلك أن كثير من مصطلحاته كانت محملة بالمضامين الغامضة. كما أنه كان نادراً ما تشتمل أعماله على خلاصات أو إيجازات تظهر نقاطه الهامة، بل كانت نظرياته وأفكاره تتدفق بتواضع عبر السرد، أما التحليلات والاستنتاجات فيجب البحث عنها من خلال الشرح المقدم، وفي هذا الإطار فإن أعماله تتضمن قيماً يمكن الكشف عنها فقط من خلال الدراسة المكثفة والمتكررة لها.

كانت سمعة إيفانز بريشارد الأكاديمية على الصعيد العالمي، وكذلك صداقاته الواسعة، وذكاؤه الحاد الذي كان يمتاز بالنفعية أحياناً أخرى، كل هذه الأمور مشتركة مكنته من تبوء تلك المكانة البارزة التي احتلها في الوسط الأكاديمي الذي كان ينتمي إليه. وحتى في سنوات تقاعده القليلة حافظ إيفانز بريتشارد على هذه القدرات المتنوعة، ففي سنوات حياته الأخيرة، حيث نوبات المرض المتقطعة من جهة، وفقدان السمع وأحياناً التكلف أو الحنين من جهة أخرى، وربما أيضاً تلك المواقف المحافظة، التي قد تكون جميعها قد قلصت من حلقات أصدقائه، لكن بعضاً من أصدقائه والمعجبين به مع ذلك واصلوا تحلقهم حوله سواء في «كلية جميع الأرواح»، أوفي الحانة المفضلة التي كان يقضي وقته فيها، وكانت هذه الأمور تتم بغض النظر عن السن أو المكانة التي تميزه عن أولئك الأصدقاء والمعجبين.

يذكر عنه «غودفري لينهاردت»، وهو أحد زملائه وأصدقائه من الذين رافقوه سنوات عمله الطويلة في جامعة أكسفورد، أن مشاعره وعواطفه نحو «معهد الأنثروبولوجيا الاجتماعية» كانت جزءاً من تعلقه بأكسفورد، فعلى الرغم من أنه لم يكن يميل إلى الحياة الأكاديمية اليومية في الكلية لاعتبارات تتعلق بطبيعة التفكير المحدود، وعدم ميله للأحاديث التي تدور في دوائر ضيقة من الباحثين، فأن «كلية إكستر» و«كلية جميع الأرواح» كانتا تعنيان له الشئ الكثير. فقد كان معروفاً في أوساطها بل كان يشعر بألفة كبيرة في «كلية جميع الأرواح»، وهو أمر ليس بغريب عن مزاجه العام الميال نحو المعرفة غير المألوفة. كان الانتماء إلى أكسفورد أكثر أهمية بالنسبة له من أموركثيرة، باستثناء بيته ودينه بطبيعة الحال؛ كان مصراً على تقديم نمط من الحياة مبيناً على الالتزام بالمعايير الأكاديمية الرفيعة فكرياً وفلسفياً، مسخراً عمله وسلوكه نحو غاية تخلو من أي منافع تجارية، رغم إدراكه ما للمال من قيمة، فأنه لم يظهر من الاهتمام نحـو الجوانب الماديـة، بل أولى مهنته اعتباراً كبيراً.(35)

لقد كان إيفانز بريتشارد مجرداً من السلاح، ومع ذلك كان قادراً على خلق أعداء له، فإن من يلقي نظرة على الإهداءات التي تُقدم بصورة شرفية له ليكتشف مشاعر الامتنان نحوه، الذي يعود الكثير منه إلى النموذج الشخصي الذي كرسه وللتشجيع والكرم الشخصي الذي كان يبديه لمن حوله. من هذا المنطلق كان إيفانز بريتشارد يعكس في نمط سلوكه وذوقه الأدبي والفني البسيط وكذلك حبه لعالم الطبيعة والبرية، رغبته في الإبقاء على

نفسه باعتباره رجلاً من الريف ينتمي للأخلاق والمثل «الإدواردية، نسبة إلى عصر الملك إدوارد»، ولكنه مع ذلك ظل محتفظاً لنفسه في المقابل، بخيال ابتكاري امتاز بالحرية والتفرُّد، ومن هذا الجانب كان هذا الانتماء الخاص به من الأمور التي كانت تقوض التحيز «الإدواردي» الذي كان يهدف إلى عزل الإنسان الحديث عن الإنسان البدائي.

الهوامش

(1) أنظر: «Edward Evans-Prtichard، 1902–1973»

(2) لمزيد من التوسع حول الجوانب السيرية والنقدية لحياة وفكر إيفانز بريتشارد، يرجى مراجعة المصادر التالية:

Douglas، M.، *Edward Evans–Prtichard: Modern Masters*. (1980). Gellner، E.، "Introduction"، (1981).

(3)أنظر:

Evans-Pritchard، E. E.، *Theories of Primitive Religion*. (1965).

(4) أنظر:

Evans-Pritchard، E. E.، *Witchcraft، Oracles and Magic among the Azande*. (1937).

(5) عالج الأنثروبولوجي الأمريكي المعروف «كليفرد غيرتز» الخطاب الأنثروبولوجي لإيفانز بريتشارد بشكل نقدي، وذلك من خلال تناوله لأبرز أعماله المعروفة، انظر مقالته في الخصوص:

Geertz، C.، "Slide Show: Evans-Prithcard's African Transparencies"، (1988).

(6) أنظر:

Evans-Pritchard، E. E.، "Nuer Time-reckoning"، (1939).

(7) أنظر:

Evans-Pritchard، E. E.، *Theories of Primitive Religion*. (1965).

(8) أنظر:

Evans-Pritchard، E. E.، *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. (1940).

(9) أنظر:

Fortes، M. & Evans-Pritchard، E. E. (eds.)، *African Political Systems*. (1940).

(10) أنظر:

Smith، W. R.، *Kinship and Marriage in Early Arabia*. (1885).

أُنظر كذلك معالجة «أحمد السيد حامد» لتأثير أُطروحات ونظريات «ابن خلدون» على «وليم روبرتسون سميث» وتأثير كل ذلك على إيفانز بريتشارد:

أحمد السيد حامد، **تأثير ابن خلدون في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: قراءة أنثروبولوجية للمقدمة**، 1987.

(11) أنظر:

Peters، E. L.، "Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-herding Bedouin of Cyrenaic"، (1967).

(12) أنظر:

Evans-Pritchard، E. E.، *Essys in Social Anthropology*. (1962).

(13) أنظر:

Evans-Pritchard، E. E.، *Kinship and Marriage among the Nuer*. (1951).

الهوامش

(14) أنظر:
Beidelman، T. O.، *The Translation of Culture: Essays to E. E.Evans−Prtichard.* (1971).

(15) أنظر:
Southall، A.، "Nuer and Dinka are People:Ecology، Ethnicity and Logical Possibilty"، (1976).

(16) أنظر:
Evans-Pritchard، E. E.، *Witchcraft، Oracles and Magic among the Azande.* (1937).

(17) أنظر:
Evans-Pritchard، E. E.، *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people.* (1940).
Evans-Pritchard، E. E.، *Kinship and Marriage among the Nuer.* (1951).
Evans-Pritchard، E. E.، *Nuer Religion.* (1956).

(18) أنظر:
Fortes، M. & Evans-Pritchard، E. E. (eds.)، *African Political Systems.* (1940).

(19) أنظر:
Evans-Pritchard، E. E.، *Nuer Religion.* (1956).

(20) Ibid.

(21) أنظر:
MacIntyre، A.، "Is Understanding Religion Compatible with Believing?"، (1964).

(22) أنظر:
Beidelman، T. O.، *The Translation of Culture: Essays to E. E.Evans-Prtichard.* (1971).

(23) أنظر:
Levi- Strrauss، C.، *Totemism.* (1962).

(24) أنظر:
Evans-Pritchard، E. E.، *The Position of Women in Primtive Societies، and other Essays in Social Anthropology.* (1956).

(25) أنظر:
Evans-Pritchard، E. E.، *The Political Systems of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan.* (1940).

(26) أنظر:
Evans-Pritchard، E. E.، *The Sanusi of Cyrenaica.* (1949).

(27) أنظر:
Evans-Pritchard، E. E.، *The Azande: History and Political Institutions.* (1971).

(28) أنظر:
Evans-Pritchard، E. E.، *The Sanusi of Cyrenaica.* (1949).

(29) أنظر:
Evans-Pritchard، E. E.، *Social Anthropology: The Broadcasting Lectures.* (1951).

(30) أنظر:
Oxford Library of African Literature، (1964)

(31) أنظر:
Evans-Pritchard، E. E.، *Essys in Social Anthropology.* (1962).

(32) أنظر:
Evans-Pritchard، E. E. (ed.)، *The Zande Trickster.* (1967).

(33) أنظر:
Evans-Pritchard، E. E.، *The Position of Women in Primtive Societies، and other Essays in Social Anthropology.* (1956).

(34) أنظر:
Evans-Pritchard، E. E.، *Essys in Social Anthropology.* (1962).

(35) أنظر:
Lienhardt، G.، "E-P: A Personal View: Sir Edward Evans−Pritchard، 1902−1973"، (1974)، p. 302.

المراجع العربية

أحمد السيد حامد، **تأثير ابن خلدون في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: قراءة أنثروبولوجية للمقدمة**، مجلة العلوم الاجتماعية، (جامعة الكويت)، المجلد 5، العدد 3، 1987.

المراجع الأجنبية

Beidelman، T. O. (ed.). 1971. *The Translation of Culture: Essays to E. E. Evans-Prtichard*. London: Tavistock.

Douglas، Mary. 1980. *Edward Evans-Prtichard: Modern Masters*.London: Fontana.

Evans-Pritchard، Edward E. 1971. *The Azande: History and political Institutions*. Oxford: The Clarendon Press.

— (ed.). 1967. *The Zande Trickster*. Oxford: The Clarendon Press.

— 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: The Clarendon Press.

— 1962. *Essys in Social Anthropology*. London: Faber.

— 1956. *Nuer Religion. Oxford:* Oxford University Press.

— 1956. *The Position of Women in Primtive Societies.and other Essays in Social Anthropology*. London. Faber.

— 1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: The Clarendon Press.

— 1951. *Social Anthropology: The Broadcasting Lectures*. London: Cohen and West.

— 1949. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: The Clarendon Press.

— 1940. *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: University Press Oxford.

— 1940. *The Political Systems of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan*. New York: AMS Press.

—1939. "Nuer Time-reckoning". *Africa*. 3:189-216.

— 1937. *Witchcraft، Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.

Fortes، Meyer & Evans-Pritchard، Edward E. (eds.)

— 1940. *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press.

— & Evans-Pritchard، Edward E. (eds.). 1940. *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press. Geertz، Clifford. 1988. "Slide Show: Evans-Prithcard's African Transparencies". In Clifford Geertz. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Cambridge: Polity Press.

Gellner، Ernest. 1981. "Introduction". In Evans- Pritchard،Edward E. *A History of Anthropological Thought*. London: Faber and Faber.

Lienhardt، Godfrey. 1974. "E-P: A Personal View: Sir Edward Evans-Pritchard، 1902-1973". *Man* (NS).9.2:299-304.

المراجع الأجنبية

Levi- Strrauss، Claude. 1962. *Totemism*. Boston: Beacon.

Maclntyre، Alasdair. 1964. "Is Understanding Religion Compatible with Believing?" In John Hick (ed.). *Faith and the Philosophers*. London: Macmillan.

Oxford Library of African Literature، 1964.

Peters، Emrys L. 1967. "Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-herding Bedouin of Cyrenaic". *Africa*. 37: 261-282.

Smith، William R. 1885. *Kinship and Marraige in Early Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Southall، Aidan. 1976. "Nuer and Dinka are People:Ecology، Ethnicity and Logical Possibilty". *Man* (NS). 11: 463-491.

المدرسة الأنثروبولوجية الفرنسية:

مارسيل موس، نموذجاً

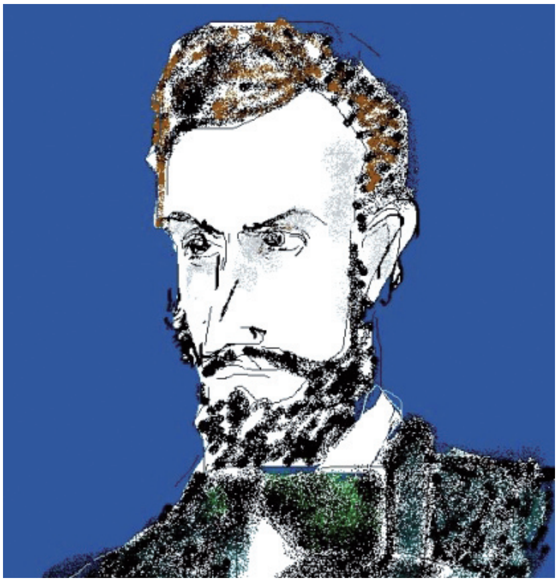
عبد الله عبد الرحمن يتيم
كاتب من البحرين

من الصعب إنكار حقيقة أن عمل مارسيل موس «الهدية: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات القديمة» يعد من بين أكثر أعماله انتشاراً خارج فرنسا،[1] وقد يكون العمل الأنثروبولوجي الأبرز الذي ترك تأثيراً واسعاً في العالم الأنجلوساكسوني، حيث تم الاستفادة القصوى من كل الدلالات والمضامين التي احتواها.[2] كما أنه وعلى الرغم من أن أهمية دراساته الأخرى كتلك التي عن السحر، والأضحية، وربما أكثر أيضاً عن التصنيف البدائي، إلا أن من الصعب التعرف على تأثيره في هذه الحقول، وذلك بسبب ولوج دراساته في التراث النظري العام الذي عادة ما كان يقوم بتوظيفه زملاؤه ومريدوه، إلا أننا لا يمكننا تجاهل تأثيره الهام على أنثروبولوجيين بارزين مثل: «رادكليف براون: 1881–1955» و«برنسلو مالينوفسكي: 1884–1942»، حيث كان لكل منهما طريقته الخاصة في تحوير رؤيته الدقيقة لـ «الدوركايمية».[3] لقد امتد تأثير موس ليشمل آخرين مثل: «إدوارد إيفانز بريتشارد: 1902–1973» و«ريموند فيرث: 1901–2002»، و «ملفيل جان هرسكوفيتز» و«لويد وارنر» و«روبرت ردفيلد: 1883–1958». بل امتد تأثيره بصورة عامة ليضم أنثروبولوجيين آخرين أسهموا في بروز أعمال متميزة، سواء في مدرسة أكسفورد مثل «إدوارد إيفانز بريتشارد»، أوفي مدرسة ليدين مثل «فان أوزنبراين» و«جوسلين دويانغ»، ولكن الجوانب الفنية في أعماله لا تزال تنتظر الفرصة الكبيرة لاكتشافها وتوظيفها.

موس ودوركايم، المُريد والشَيخ:

ولد الأنثروبولوجي الفرنسي، مارسيل موس، في «إبينال» من إقليم اللورين بفرنسا عام 1872،[4] حيث أمضى طفولته في أسرة يهودية امتازت بترابطها وتدينها. غادر موس «فوساج» تاركاً وراءه أسرته اليهودية التي نشأ في أحضانها، متجهاً نحو «بوردو» في البداية ثم إلى باريس بعد ذلك. وكان خال موس الشخصية الفرنسية، عالم الاجتماع المعروف «أميل دوركايم: 1858–1917». درس في «بوردو» مع خاله «أميل دوركايم»، وفي باريس مع عالم الدراسات السنسكريتية «سيلفان ليفي». في الثامنة عشرة من عمره بدأ تمرد موس ضد الالتزام الديني لأسرته، وهكذا ظل بعد ذلك بعيداً عن أي التزام ديني طوال حياته، درس موس الفلسفة مع «دوركايم» في جامعة «بوردو»، حيث أخذ الأخير على عاتقه عناء تدريسه وإرشاده الأكاديمي، بل واختيار الموضوعات لمحاضراته التي تتناسب واهتمامات ابن أخته، مارسيل موس. وهنا أيضاً، في باريس، عمل عن قرب مع «دوركايم» في إصدار وتحرير «**حولية علم الاجتماع**». من الناحية العلمية، إذاً كان موس فيلسوفاً في الأساس، مثله في ذلك مثل بقية أتباع المدرسة «الدوركايمية»، وكانت رؤيته ومنظوره الفلسفي شبيهاً بذلك الخاص بـ «دوركايم»، الذي ظل معجباً ومتعلقاً به من الناحية الفكرية، أي أفكار الفيلسوف «عمناويل كانت»، التي قام «دوركايم» بتعريف موس بها. تأثر موس أيضاً بفلاسفة آخرين في «بوردو»، مثل الفيلسوف العقلاني «هاملين»، و«إسبيناس» صاحب العقلية الإمبريقية. وكان الأخيران شديدي

■ مارسيل موس



■ مارسيل موس

الاهتمام بموضوعات مثل الأصل المشترك للفنون، والعادات، والتكنولوجيا؛ وهي من الموضوعات التي سيتولى موس بعد ذلك الكتابة حولها. وكان المناخ الفلسفي آنذاك تهيمن عليه «الكانتية الجديدة». واستطاع موس خلال هذه الفترة الدراسية من حياته تحقيق تفوقه الأكاديمي وذلك بحصوله على المرتبة الثالثة عام 1895، وهكذا أخذ يكرس نفسه للبحث. بعد ذلك، درس موس تاريخ الدين في«المدرسة التطبيقية للدراسات العليا» مع عدد من الأساتذة مثل: «لويس فينو» و «سيلفان ليفي» و «ميلي» وذلك في قسم تاريخ العلوم والفلسفة، مثلما درس أيضاً مع «الفريد فوشر»، و«إسرائيل ليفي» و«ليون مارلير» في قسم علوم الأديان. وكان كل من «ميلي» و«سيلفان ليفي» و«سيليتن بوغلي» من أكثر اصدقائه قرباً له في تلك السنوات.

الإثنوغرافيا والتصنيف:

تمكن موس خلال إحدى عشرة سنة من حياته، 1847 – 1898، من القيام برحلات دراسية إلى «ليدين» و«بريدا»، وأكسفورد، حيث عمل في الأخيرة مع «إدورارد تايلور»، لينتقل بعد ذلك لدراسة نصوص باللغة السنسكريتية وواحد من النصوص الهندية. انتقل موس بعد ذلك ليعمل مساعداً لــ «ألفريد فوشر»، أي طوال الأعوام الثلاثة الممتدة من 1900 حتى 1902. وخلال هذه الأعوام قام بتدريس تاريخ الأديان وفلسفة ما قبل البوذية في الهند، كما أنه في عام 1901 خلف «ليون مارلير» في كرسي الأستاذية لتاريخ ديانات «الشعوب غير الحضارية»، وظل يحتل هذا المنصب الأكاديمي طوال حياته. وإلى جانب ذلك قام موس أيضاً بالتدريس في «الكوليج دو فرانس» وذلك طيلة السنوات الممتدة من 1930 وحتى 1939. مثلما قام أيضاً بالمساعدة في عام 1925 على تأسيس وكذلك المشاركة في ترأس وإدارة «معهد الإثنولوجيا» في جامعة باريس، وإستطاع هذا المعهد، خلال فترة ترأسه له، أن يعمل على رعاية ونشر دراسات إثنوغرافية في غاية الأهمية، حيث كان لها الدور البارز في تطور العمل الحقلي الإثنوغرافي الذي كان يقوم به آنذاك عدد من الأنثروبولوجيين الشباب. كما شهد هذا المعهد قيام موس بالقاء دروس ومحاضرات في الإثنوغرافيا حتى عام 1939. حث موس خلال هذه المحاضرات، التي نشرها بعد ذلك في كتابه المعروف «**دليل الإثنوغرافيا**»، طلابه على تحمل المشقة اللازمة لانجاز معلومات ميدانية دقيقة وكاملة، وبتطوير الاحساس بالمعلومات الحقلية والعلاقة بينها،[5] هذا ورغم قيامه برحله قصيرة

إلى المغرب، إلا أن موس لم يقم بأي عمل حقلي إثنوغرافي.

عمل موس بقرب شديد مع «دوركايم»، إذ بالإضافة إلى مؤلفهما الرئيسي المشترك «**أنماط التصنيف البدائي**».[6] دافع موس في هذه الدراسة عن رأيهما المشترك حول أن «التصنيف» للناس إلى وحدات في البناء الاجتماعي، مثل العشيرة، يؤدي غرضه من حيث كونه نظيراً للتصنيف في مجال الطبيعة. كما أن هذا الشكل من الفهم الايدولوجي قد تجّزأ عبر مسيرة تاريخ العالم.[7] جمع له أيضاً قوائم وبيانات إحصائية حول الانتحار، عملا أيضاً على كتابة مراجعات مشتركة. وكان موس، بما امتاز به من تلمس كبير للوقائع الصلبة، قد تولى بصفة عامة إلقاء الضوء على تلك الحقائق، بينما تولى «دوركايم» بصفة عامة التوصل إلى التفسيرات النظرية. فمن الممكن إيعاز مفهوم «الحقائق الاجتماعية الكلية» إلى موس، وهو حسب مايراه «جورجس دافي» قد نتج عن تعاونهما معاً، أي موس و«دوركايم» في دراسة بعض الوثائق الإثنوغرافية العائدة لـــ «فرانز بواز»، وبالتالي قام موس بتطبيقها، وقد نتج أيضاً عن وجود الطبيعة التعاونية لعمل فكري بحثي كان يقوم به فريق من الباحثين اللامعين ممن جمعهم «دوركايم» حوله في مجلة «**حولية علم الاجتماع**».[8]

ساهم في تأسيس وكذلك المشاركة في ترأس وإدارة «معهد الإثنولوجيا» في جامعة باريس، واستطاع هذا المعهد، خلال فترة ترأسه له، أن يعمل على رعاية ونشر دراسات إثنوغرافية في غاية الأهمية،

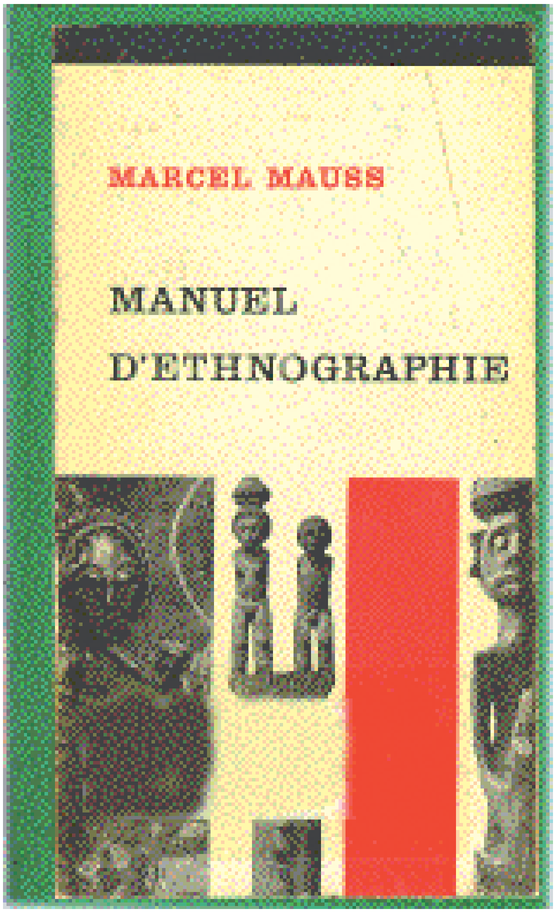
الإسهام الأنثروبولوجي:

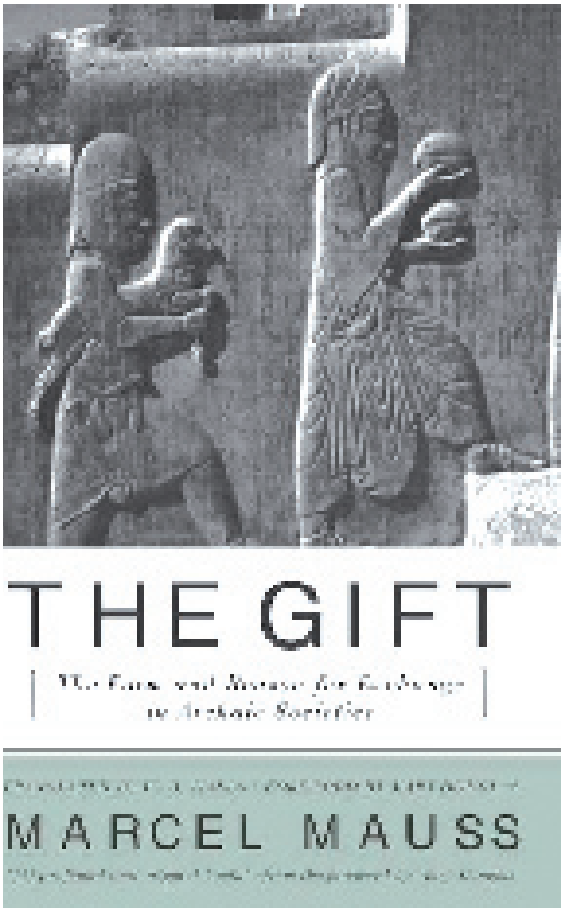
نشر موس خلال الفترة الممتدة من عام 1898 وحتى 1913 أهم دراساته، إذ نشر عام 1899 وبالاشتراك مع «هنري هوبير» «**الأضحية: طبيعتها ووظيفتها**».[9] قام موس في هذه المقالة بشرح مواد فيلولوجية عديدة حول «الأضحية»، حيث نظر إليها من حيث كونها اتصالاً بين الإنسان والرب. ونشر بعد ذلك وفي عام 1901 «**موجز لنظرية عامة عن السحر** »، أما في عام

■ أميل دوركايم

1908 فقد نشرا معاً «**مقدمة تحليلية لبعض المظاهر الدينية**».[10] نشر أيضاً عام 1906 وبصورة مشتركة مع «هنري بوشا» دراسته المعروفة «التغيرات الموسمية في مجتمعات الإسكيمو: دراسة في المورفولوجيا الاجتماعية»، كما نشر أيضاً عام 1901 مقالة مع «بول فوكونية» في «**الموسوعة الكبرى**» حول علم الاجتماع باسم «**علم الاجتماع**».[11]

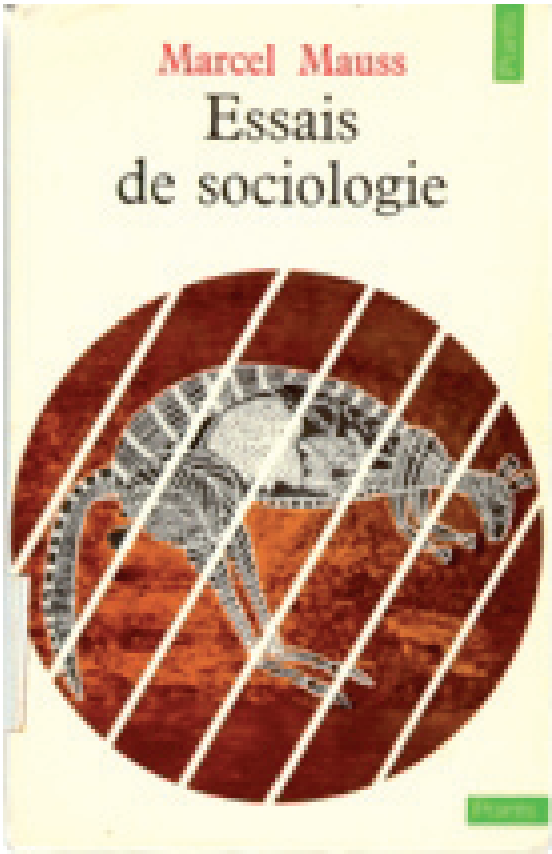
تولى موس مسئولية كبيرة في تحرير مجلة «**حولية علم الاجتماع**» منذ بداية تأسيسها، كما أدار أيضاً القسم المتعلق بعلم الاجتماع الديني، بينما قام «هنري هوبير» بالتعاون المشترك معه في إدارة أقسام عديدة بالمجلة، مسهماً في نشر دراسات ومراجعات كثيرة أضفت أهمية كبيرة على الحولية. إلا أن هذه التطورات والنشاط الحيوي لـ «أميل دوركايم» وموس والفريق المحيط بهما قد أصابه انتكاسة شديدة، تمثلت أولاً في اندلاع الحرب العالمية الأولى وما ترتب عنها من تشظي مجموعة «**حولية علم الاجتماع**»، والثانية التي تمثلت في الوفاة المبكرة لـــ «دوركايم». ورغم تلك الظروف العصيبة فإن موس لم يتخل عن

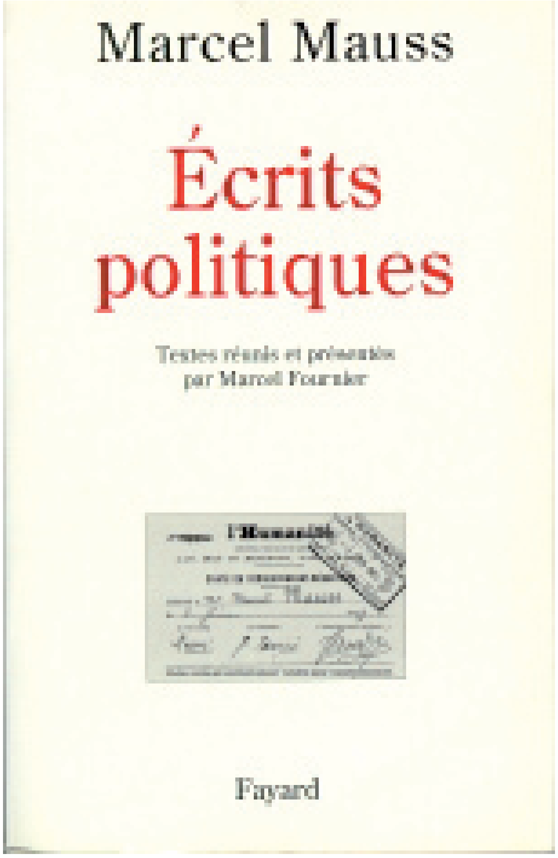




تحمل تركة قيادة المجموعة المحيطة بـ «**حولية علم الاجتماع**»، بل قام بإنقاذها مرتين خلال العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، كما عمل أيضاً على إعداد بعض أعمال «دوركايم» للنشر خاصة بعد وفاة الأخير، وكذلك أعمال «روبرت هيرتز» و «هنري هوبير» وآخرين بعد وفاتهم، وقد كان هذا الإسهام من جانبه قد أتى على حساب إنتاجه هو في مجال الكتابة والتأليف.

واصل موس كتاباته العلمية بعد الحرب العالمية الأولي، وبالإمكان تقسيم تلك الكتابات من الناحية العامة إلى مجوعتين، كانت المجموعة الأولى عبارة عن دراسات إثنولوجية اشتملت على دراسات مثل: «**الهدية: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات القديمة**»، و«**التأثير الجسدي لدى الإنسان لفكرة الموت في نظر التصور الجمعي للسكان الأصليين لأستراليا ونيوزيلندا**»، و«**تقنيات الجسد**»، و«**نماذج من التفكير البشري: مفهوم الفرد في مقابل مفهوم الأنا**».[12] بينما احتوت المجموعة الثانية على دراسات حول العلوم الاجتماعية، واتسمت أيضاً بشخصيتها المنهجية والبراغماتية، وقد ضمت دراسات مثل: «**العلاقة الواقعية والعملية بين علم النفس وعلم الاجتماع**»، و«**أصل وفروع علم الاجتماع**»، و«**مقتطف من خطة علم الاجتماع الوصفي والعام**».[13] كما نشر موس أيضاً عدداً آخر من الدراسات، أقل حجماً وفي موضوعات متنوعة، كان من بين تلك الدراسات ما تناول فيها موضوعات مثل: أصل مفهوم النقود، والنظام الميلانيزي المعروف بـ «البوتلاش»،[14] والتعاقد بين قبائل «الثراشيان»، وعلاقات الممازحة والدعابة، و«أسطورة إبراهيم»، وأنماط الحضارة، والتضامن الاجتماعي في المجتمعات التعددية والانقسامية، وسوسيولوجيا البلشفية.

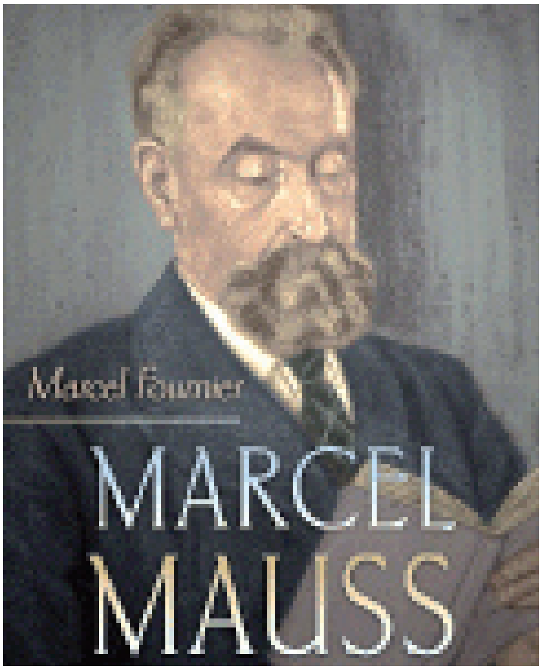




موس، المثقف العام:

كان موس، من الناحية الأخرى، نشطاً في المجال السياسي، إذ وقف، مثل«دوركايم»، إلى جانب «أميل زولا» و «ألفرد دريفوس»، كما كان عضواً بارزاً في الجماعة التي عُرفت بأسم «مجموعة دريفوس»،[15] وأبقى على إتصاله القوي بالزعماء الاشتراكيين، حيث ساعد عام 1904 بالوقوف إلى جانبهم في إصدار المجلة المعروفة «الإنسانية»،[16]بل وأسهم فيها بعددٍ من الكتابات. كما ساند عدداً من المرشحين الاشتراكيين خلال الانتخابات العامة في فرنسا، مثلما كان أيضاً نشطاً في الجامعات الشعبية، والحركات التعاونية. وتتضح رؤية موس التطورية والتعددية تلك، وكذلك الميزة من الليبرالية الاشتراكية، والشبيهة أيضاً بتلك العائدة لـ «جوريس»، في خاتمة كتابه «**الهدية: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات القديمة**»،[17] حيث أكد على أن الخسارة هنا هي بالمستويين: الأول على مستوى نوعية العلاقات الإنسانية التي كانت تتم خلال عملية تبادل الهدايا، إذ أصبح التبادل اقتصاديّاً بحتاً، والمستوى الثاني هو الحاجة إلى إعادة بناء حرية الالتزام بالكرم والمنفعة الشخصية في الهدية والإهداء.[18]

عُرف موس أيضاً، وبصورة أساسية، بكونه إثنولوجيّاً ومؤرخاً للدين، ولكنه كان أيضاً في الحقيقة عالماً غزيراً في علمه ومعارفه، لذا فهو يُعد من بين آخر العقول الموسوعية. كان يمتلك مدى واسعاً من المعارف الإثنوغرافية واللسانية المتميزة، يقول عنه «لوسيان ليفي بروهل»، وهو أحد طلبته،: «موس يعرف كل شيء»،[19] ووصف حواراته ومحاضرته بكونها مليئة بـــ «أفكار جديدة ومفيدة، مكنت الآخرين من إعداد أطروحات وكتب من خلالها».[20] على أن هذه المسيرة المهنية لمارسيل موس قد تم الإجهاز عليها بشكل فض من قبل الاحتلال الألماني لفرنسا، حيث حُرِمَ موس من أصدقائهِ وزملائهِ، بل وأثرت تلك الظروف



في اتزانه العقلي، مما ترتب عنها عدم تمكنه من إنهاء مؤلفاته حول «النقود» و«الصلاة» و«الأمة»، بل تم إتلاف مخطوطات تلك الكتب، خاصة مخطوطة كتابه حول «الأمة»، وهكذا لم يستطيع إتمام تركيب الأجزاء العديدة والمتفرقة من أعماله الفكرية.

التصنيف الرمزي والبناء الاجتماعي:

تستمد إسهامات موس النظرية بصورة رئيسية من تطبيقاته الصلبة واستنتاجاته لمفاهيم «دوركايم»، وبحسب رأيه «أن الأمر الهام ليس في تجميع حقائق كثيرة، ولكن يجب أن تكون تلك الحقائق أصلية ومدروسة بشكل جيد».[21] ويتضح هذا التصور من خلال المقالة التي كتبها بصورة مشتركة مع «بول فوكوني» والتي تحمل الشخصية «الدوركايمية»، حيث يؤكد من خلالها أهمية أن يقوم السوسيولوجي بربط «التصويرات الجمعية»، أي الأنماط الجمعية للتفكير والفعل، بصفات البناء الاجتماعي، أو إحداهما بالأخرى.[22] لهذا يتضح لنا أن دراسته عن الإسكيمو « **التغيرات الموسمية في مجتمعات الإسكيمو: دراسة في المورفولوجيا الاجتماعية**» تسعى للكشف عن العلاقات القائمة بين العوامل المورفولوجية،[23] من ناحية، والأنساق القانونية والأخلاقية، والاقتصاد الأسري والحياة الدينية، من ناحية أخرى. لقد سعى موس في دراسته هذه لإيضاح «كيف أن الظروف المزدحمة التي يعيش فيها الإسكيمو خلال الشتاء، تعمل على خلق مجتمع حقيقي من الأفكار، وكذلك مشاعر دينية مشتركة ووحدة عقلية وأخلاقية».[24] عمل موس هنا على مقارنة كل ذلك مع التشرذم الاجتماعي، أي الحدود القصوى لتقوية الحالة الدينية والأخلاقية المرافقة للانقسام والتشرذم خلال موسم الصيف.

سعى موس في دراسته لإيضاح «كيف أن الظروف المزدحمة التي يعيش فيها الإسكيمو خلال الشتاء، تعمل على خلق مجتمع حقيقي من الأفكار، وكذلك مشاعر دينية مشتركة ووحدة عقلية وأخلاقية»

إن الأمر الملاحظ هو أن معالجة موس للعلاقة بين البيئة الطبيعية والبناء الاجتماعي وأنساق التفكير والمعتقدات لدى الإسكيمو، شبيهه بتلك التي عمل على جلائها «دوركايم» في دراسته حول «التصنيف البدائي»، وذلك ضمن سعيه للوقوف على أصل «التصنيفات»، مثل المكان، والزمن، والتراتبية، والرقم، والطبقة، الخ،وعلاقتها البناء الاجتماعي، وذلك من خلال إيضاح التشابه الشكلي بين التصنيفات الرمزية بين سكان أستراليا الأصليين، خاصة لدى جماعة «الزاني»، والصين التقليدية. ولعل كل ذلك يتضح بالشكل الذي أكد عليه كل من موس و«دوركايم»، على النحو التالي: سنجد أنه حتى الافكار الشديدة التجرد، مثل تلك الخاصة بـــ «الزمن» و«المكان» تكون في كل فترة تاريخية معينة على صلة وطيدة بالتنظيم الاجتماعي المقابل لها.[25] وعلى الرغم من أن هذه الإيضاحات للجوانب ذات التناظر الشكلي ذات أهمية نظرية ومحفزة للتفكير البحثي، إلا أن التساؤل حول السلسلة السببية الافتراضية، أي الدور السببي المعطى للتأثير، وكذلك تميّز العمليات الفكرية عن مضمون الفكر نفسه سيظل قائماً.[26] وتعد مثل هذه التصورات والمفاهيم والدراسات السوسيولوجية التي أنتجتها من بين

الإسهامات التي فتحت السؤال حول «التصنيف»، وهي لا تزال ذات أهمية بالغة للوقوف على العلاقة بين التصنيف الرمزي والبناء الاجتماعي.

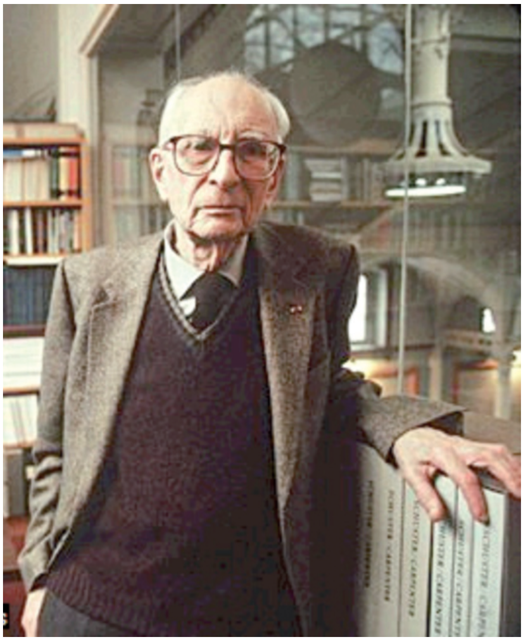
من الأمثلة الأخرى أيضاً على قيام موس بدراسة بعض المفاهيم والتصورات الفكرية التي صاغها «دوركايم»، دراسته لمفهوم «السحر» وتحليله بصفته ظاهرة اجتماعية حيث عرّفه بكونه: «كل طقس لا يشكل جزءاً من جماعة أو طائفة منظمة... وبكونه خاصاً وسرياً وغامضاً، ومستقراً في الهامش على نحو يبدو كما لو أنه طقس محرم»[27] أما فيما يتعلق بدراسته لـ «الأضحية»، يؤكد موس على أهمية النظر إليها «كوسيلة للتواصل بين عالمين، أي المقدس والدنيوي، وذلك من خلال واسطة الضحية، أي الشيء الذي يتم القضاء عليه خلال الطقوس الاحتفالية».[28] كما عالج موس مفهوم «الذات» بصورة لا تتعدى إطار الخطوط العامة، إذ نظر إليها باعتبارها «حلقات من الأشكال التي يفترضها هذا المفهوم في حياة الناس في المجتمعات، وذلك حسب أنساقهم القانونية، ودياناتهم، وعاداتهم، وبناهم الاجتماعية، وأنماط تفكيرهم».[29] تناول موس موضوعات أخرى مثل الظروف الاجتماعية المحددة لطقوس القراء، والرغبة في الموت، واستخدامات الجسد.[30]

فيما يتعلق بدراسته لـــ «الأضحية»، يؤكد موس على أهمية النظر إليها «كوسيلة للتواصل بين عالمين، أي المقدس والدنيوي، وذلك من خلال واسطة الضحية، أي الشيء الذي يتم القضاء عليه خلال الطقوس الاحتفالية».

الهدية، التبادل، والأنساق الرمزية:

في كل الأحوال، يعد عمل موس «**الهدية: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات القديمة**» من أكثر أعماله تميزاً وبروزاً،[31] وهو المثل الأوضح على كيفية دراسته لما أسماه بـ «الحقائق الاجتماعية الشاملة»، بل ومن حيث الاهتمام بظاهرة اجتماعية محددة، ولكن بمنظور مزدوج أي «بشموليتها ومجمل أنساقها».[32] المقصود هنا هو «التمثيلات»، أو أنساق التبادل، التي تبدو نظرياً أنها طوعية وغير ذات أهمية

وربما تلقائية، ولكنها في الواقع ملزمة ومهمة، لقد ركز موس على قيامه بالدراسة المقارنة لأشكال التعاقد والتبادل في «بولينيزيا» و«الملانيزيا» وشمال غرب أمريكا، مع بعض الأدلة المكملة من الآداب الرومانية المبكرة والهندوسية والجرمانية. وكانت أطروحته المركزية هنا هي دراسة الشكل القديم للتبادل، والتزاماته الثلاثة: «العطاء، والأخذ، وإعادة العطاء»، أي من حيث كونها صفات متوافرة تقريباً في كل المجتمعات، وهي بوصفها كذلك، يتم إعادة بعثها في مجتمعاتنا بهدف تقوية الروابط الاجتماعية والمحافظة عليها، أي على التعاون والمنافسة والصراع. إن دراسة هذه الموضوعات بشكل تفصيلي وملموس وضمن إطار كليتها حسب المجتمع الذي تم اختياره «سيجعلنا قادرين على النظر في جوهرها، وفي عملياتها، وحياتها، والعمل على الإمساك باللحظة الهائمة عندما يأخذ المجتمع وأعضاؤه أشياء عزيزة وعاطفية من أنفسهم ومن مواقفهم وذلك في مقابل أشياء أخرى»[33] تكشف لنا عملية تبادل الهدايا، حسب موس، بوصفها أمراً دينيّاً وقانونيّاً، وأخلاقيّاً، واقتصاديّاً،وجماليّاً، ومورفولوجيّاً، وأسطوريّاً من حيث الأهمية أيضاً. إن الالتزامات المتضمنة فيها يتم التعبير عنها رمزيّاً عبر



■ كلود ليفي ستروس

الأسطورة والمخيال، بل وتأخذ شكل الاهتمام بالموضوع الذي يتم تبادله. ويؤكد موس أيضاً على أن الموضوعات المُتبادلة «لا يتم فصلها كلياً عن البشر الذين يقومون بتبادلها، إن المجتمع المشترك الذي يتأسس من حولها وكذلك الأحلاف التي يتم إنشاؤها متينة جدّاً لدرجة أنه يصعب حلها. إن التأثير الطويل الأمد للموضوعات التي يتم تبادلها، ماهو إلا تعبير مباشر عن الأسلوب الذي تحاول بمقتضاه الجماعات الفرعية في أنماط المجتمعات الإنقسامية القديمة تجنب الصراع المستمر، وبالتالي الشعور بحاجة بعضهم لبعض».[34]

عبر هذا العمل الأنثروبولوجي البارز «**الهدية: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات القديمة**»، سعى موس إلى شرح كيف أن الهدية التي هي أمر اعتيادي في الحياة اليومية، بل وتلقائي، إلا أن الأفراد الذين يدخلون في تبادلها إنما يقومون بتقديمها واستلامها وفق شعور بالواجب والمسئولية. كما أظهر موس كيف أن تبادل الهدية قد مر بثلاث مراحل تطورية، حيث انتقل من نظام «لزوم رد الهدايا»[35] الشامل، وتبادل يربط عشيرة بأخرى مثل المجتمعات التي لديها نظام «البوتلاش» أو نظام آخر مشابه يكون فيه التبادل تعبيراً عن التنافس أو الصراع أحياناً. وقد انتقل هذا التطور بتبادل الهدايا إلى العالم المعاصر، حيث واصل الشكل القديم لنظام التبادل بقاءه، إلا أن السيادة أصبحت لأخلاق السوق، ويقترح موس علينا من خلال مؤلفه «**الهدية: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات القديمة**»، أن يتم الحد من فردية السوق، وذلك من خلال التأكيد على الجانب الإنساني الذي يُعطي قيمة رفيعة للعطاء مقابل الاستهلاك.

هكذا يتضح لنا أن عمل موس «**الهدية: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات القديمة**» عدا عن أهميته الإثنوغرافية الكبيرة، فهو يعد أيضاً أول دراسة منهجية ومقارنة لـــ «تبادل الهدايا»، بل بصفته تحليلاً مطولاً يكشف بوضوح العلاقة بين أنماط التبادل والبناء الاجتماعي.

أن الموضوعات المُتبادلة «لا يتم فصلها كلياً عن البشر الذين يقومون بتبادلها، إن المجتمع المشترك الذي يتأسس من حولها وكذلك الأحلاف التي يتم إنشاؤها متينة جدّاً لدرجة أنه يصعب حلها.

المعيشي واليومي:

ترك موس كثيراً من أبحاثه الأكاديمية في حالة من عدم الإنجاز، بما فيها أطروحة لنيل درجة الدكتوراه. وعلى الرغم من أنه عمل بنكران ذات كبير نحو إنجاز مؤلفات زملائه الذين توفوا، إلا أنه لم ينشر أى كتاب يخصه شخصيّاً، لقد نشرت محاضراته مثلاً في «معهد الإثنولوجيا» من قبل آخرين من زملائه بعد وفاته.[36] مثلما نشرت كتاباته الأنثروبولوجية بعد جمعها من قبل زملائه بعد وفاته. وتقدر النصوص المترجمة إلى الإنجليزية من أعمال موس بحوالى نصف مجموع ما كتبه وتركه على هيئة مخطوطات ومقالات بالفرنسية.[37]

من المؤكد أن موس لم يقم بأي عمل حقلي إثنوغرافي، كما أنه لم يتخصص في أي منطقة معينة، إلا أنه قام بنشر خمسمائة من المراجعات. ونظراً لمقدرته الفائقة على تذكر واستعادة ما كان يقرأه، استطاع أن يراكم معرفه موسوعية واسعة وعميقة. كان يتنقل بسهوله ويسر بين

اللغة العبرية القديمة، ولغات العالم الأوروبية ـ الهندي، مثل السانسكريتية، والإغريقية ـ الرومانية، والجرمانية، من جهة، والمواد الإثنوغرافية المعاصرة، خاصة تلك المتعلقة باستراليا، والباسفيك، والسكان الأصليين لأمريكا الشمالية، وكان في الغالب يقرأ تلك النصوص الإثنوغرافية بلغاتها الأصلية.

هذا وعلى الرغم من عدم اتفاقه أحياناً مع خاله «أميل دوركايم»، إلا أنه ظل دور كايمياً في صميمه. ذلك أنه مع تقديره لدور النمطية الإحصائية للسلوك المستندة على المقولات الأيدولوجية، إلا أنه كان أكثر اهتماماً بالتضامن الاجتماعي من الصراع، وبالتاريخ العالمي بتزامنية النسق والنظام، وكذلك بالفاعلية الجماعية أكثر من الفاعلية الفردية. أما من الناحية النظرية المطلقة فكان كثير الاهتمام بـــ «الحقائق الاجتماعية»، التي يجمع من خلالها المجتمع بمجمله ويتم تسخير كل نظمه بحيث يتم تصوير مختلف جوانبه، مثل الجوانب الثقافية، والاجتماعية، والقانونية، والاقتصادية، والجمالية، والدينية، وغيرها. يتضح لنا أن موس لم يعط التجريد النظري أهمية تذكر، بالمقارنة مع اهتمامه وتقديره للوقائع الاجتماعية الحية والمعاشة في الواقع اليومي.

واصل موس،مقتفياً في ذلك أثر «دوركايم» في معالجة «الانتحار»، محاولاً التصدي لمسألة التأثيرات الفسيولوجية للنظرات الاجتماعية على قرار التخلي عن الحياة، ومحاولته كذلك الكشف عن النمطية الثقافية في الأوضاع والحركات الجسدية.

في مقالاته المتأخرة واصل موس،[38] مقتفياً في ذلك أثر «دوركايم» في معالجة «الانتحار»، محاولاً التصدي لمسألة التأثيرات الفسيولوجية للنظرات الاجتماعية على قرار التخلي عن الحياة، ومحاولته كذلك الكشف عن النمطية الثقافية في الأوضاع والحركات الجسدية. أما العمل الأهم الذي أنجزه موس في هذه المرحلة فهو معالجته لمقولة «الشخص»، وذلك باعتبار الشخص كينونة أخلاقية مستقلة. وتستند رؤية موس هنا على المبادئ والخلاصات العامة الواردة في «**التصنيف البدائي**»[39]، خاصة تلك المتعلقة

■ كلود ليفي ستروس « شاباً»

بالمقولة الفكرية للطبقة، وللشخصانية القبلية، ولعبادة أحد أسلاف العشيرة الأسطوريين، وما ترتب عن ذلك من تطور مفهوم الفرد باعتباره حاملاً لحقوق الإنسان العالمية.[40] أما المقالات الأخرى لموس فقد اشتملت على معالجة ريادية لموضوعات مثل: «السحر»، و«الصلاة»، و«العلاقة بين علم الاجتماع وعلم النفس»، و« علاقات الهزل»، و«الانقسامية القبلية».

بخلاف خاله، «دوركايم»، كان موس محباً للرفقة والأصدقاء وللفنون، والمشي في المناطق الجبلية، مثلما كان أيضاً نشطاً في أعمال اللجنة الاشتراكية، والصحافة، موجهاً آنذاك انتقاداته نحو الثورة البلشفية ومبادئها، مبدياً تأييده للحركة التعاونية السائدة خلال تلك الفترة.

الخلاصة:

نستطيع القول إذاً وبصورة عامة، أن الإسهامات النظرية لموس تتجلى في قيامه بوضع علم الاجتماع الدوركايمي موضع التطبيق، وذلك من خلال التأكيد على أكثر معالمه الرئيسية قبولاً، والمتمثلة في الصفات الروحية الكامنة

■ مارسيل موس

للجماعة، وسيكولوجيا الجماعة، والتعرف على الجذور التاريخية والتحليل الميسر للظواهر الاجتماعية، كل ذلك بهدف إثبات القوة الكبيرة التي يتميز بها التأويل السوسيولوجي الدوركايمي لهذه الأمور. أما بالنسبة لتأثير موس فيعد من الأمور التي يصعب قياسها وذلك بسبب انغماسه العميق في أعمال مشتركة مع «دوركايم» وآخرين أيضاً. على أننا من الممكن أن نعد موس باعتباره الخبير الإثنوغرافي الدوركايمي، حيث أن دوره كان مهمّا للغاية في تطوير أطروحات «دوركايم» في سوسيولوجيا الدين والمعرفة، خصوصاً من خلال دراسات موس لموضوعات مثل: السحر والمورفولوجيا الاجتماعية.[41] وبالإمكان إثبات تأثير موس في شخصيات أخرى من المدرسة الدوركايمية مثل «مارسيل غرانيه»، وفي أولئك أيضاً الذين أصبحوا تحت التأثير الجماعي للمدرسة أيضاً، شمل هذا التأثير مؤرخين من «مدرسة الحوليات التاريخية» مثل «لوسيان فيفر» و«مارك بلوخ»، وعلماء نفس مثل «شالرز بولنديل». على أن تأثير موس المباشر كان على الأنثروبولوجيا الفرنسية، حيث امتد تأثيره ليشمل «ألفرد ميترو» و«موريس لينهارد» و«مارسيل غرويل» و«جورج دومزيل» و«روجيه باسستيد» و«لويس دومون». لكن سيظل تأثيره الأساسي هو ذلك الذي أحدثه في «كلود ليفي ستروس»، حيث كتب الأخير عنه مظهراً تأكيده على الاختلاف النظري لمارسيل موس عن «أميل دوركايم»،[42] كما أبدى أيضاً تقديره الخاص لمنهج موس الذي برز حسب رأيه خصوصاً في «**الهدية**»، وذلك من حيث معالجته الحقيقة الاجتماعية بصفتها نسقاً رمزيّا يجب إماطة اللثام عنه، وحسب رأي «ليفي ستروس» أن هذا المنهج «قد دشن مرحلة جديدة للعلوم الاجتماعية»[43] ذلك أنها لعبت دوراً في التنظير والتعميم لتشمل الحياة الاجتماعية بمجملها. وهكذا فإن الحياة الاجتماعية، حسب هذا المفهوم، ممكن فهمها بوصفها نسقاً من العلاقات بين الجماعات وبين الأفراد، وبالإمكان فهم المنطق الخاص بها من خلال الأدوات الشبيهة والمستخدمة في حقل علم اللسانيات البنيوية. ورأي «ليفي ستروس» أنه من سوء الحظ في الأنثروبولوجيا المعاصرة أن لا يتمكن موس من مواصلة توظيف اكتشافه الذي قام بتطبيقه في نظريته على أساس التبادل في حقل مهم مثل «زواج أبناء العمومة»، والذي أكد على «التشابه الكبير بين ميدان القرابة واللسانيات، وكثيراً ما سعى موس لاثباته والتأكيد عليه بشدة. لقد مكنه ذلك من اكتشاف القوانين المحددة له، بل وبناءً على تشكلها في أي مجتمع وبغض النظر عن أي دورة للتبادل، فقد تم التعرف على قوانينها الميكانيكية المنظمة لها. وقد ترتب على كل ذلك تمكننا من استخدام الاستقراء العقلي، وبالتالي توفير الفرصة أمام علمٍ للاتصال أتاح للأنثروبولوجيا بأن تكون جزءاً أساسياً من تكونه»[44] إلا أن الإشادة من قبل «ليفي ستروس» يقابلها نقد سلبي من قبل «سيث ليكوك»، الذي وصف عمل موس بكونه تقليديّاً، بل ويغلب عليه المنحى السوسيولوجي والتطوري.[45]

من الممكن أن نعد موس باعتباره الخبير الإثنوغرافي الدوركايمي، حيث أن دوره كان مهمّاً للغاية في تطوير أطروحات «دوركايم» في سوسيولوجيا الدين والمعرفة، خصوصاً من خلال دراسات موس لموضوعات مثل: السحر والمورفولوجيا الاجتماعية.

الهوامش

1- Marcel Mauss (1872 -1950).

2- Mauss, M., *The Gift: Forms and Fuctions of Exchange in Archaic Societies*, (1925).

3 - **الدوركايمية**: نسبة إلى عالم الاجتماع الفرنسي «إميل دوركايم 1859–1917».

4 - لمزيد من الاطلاع على حياة وأعمال «مارسيل موس»، يرجى مراجعة السيرة الذاتية والفكرية التي كتبها عددٌمن الأنثروبولوجيين والكُتّاب، لعل أبرزها ما كتبه الأنثروبولوجي الفرنسي «كلود ليفي ستروس» ونشرهُ تحت عنوان «**مقدمة لأعمال مارسيل موس**»، وكذلك الكتاب الذي صدر بمناسبة مئوية مارسيل موس والذي تضمن العديد من الدراسات حول موس. نشر أيضاً مؤخراً المؤلف الفرنسي «مارسيل فورنيه»، سيرة ذاتية وفكرية شاملة عن موس، قام «جان ماري تود» بترجمتها بعد ذلك إلى الإنجليزية ونشرتها دار نشر جامعة برنستون:

Levi-Strauss, C., *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, (1950).

James, W. & Allen, N. J. (eds.), *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*, (1998).

Fournier, M., *Marcel Mauss*, (1992).

Fournier, M., *Marcel Mauss: A Biography*, (2005).

5 - Mauss, M., *Manuel d'ethnographie*, (1947), p. 5.

6 - Durkheim, E. & Mauss, M., "De quelques formes primitives de classificaiton", (1903).

ترجم الأنثروبولوجي البريطاني «رودني نديم 1923– 2006» هذا العمل عام 1963م إلى الإنجليزية ونشره مع مقدمة مطولة، انظر:

Durkheim, E. & Mauss, M., *Primitive Classification*, (1963).

7 - Durkheim, E. & Mauss, M., «De quelques formes primitives de classificaiton», (1903).

Allen, N. J., «Primitive Classification: The Argument and its Validity», (1994).

8 – «**حولية علم الاجتماع**» – *L`Annee sociologique*»: أسس عالم الاجتماع «إميل دوركايم» هذه المجلة عام 1898، وأصبح رئيساً لتحريرها، استمرت في الاصدار بصورة سنوية حتى عام 1925 حيث توقفت بعد ذلك، ولكنها عادت للصدور في عام 1934 وتواصل صدورها هذه المرة حتى عام 1942، ولكن باسم جديد «*Annales Sociologique*»، إلا أنها عادت بعد الحرب العالمية الثانية فصدرت باسم «*L`Année Sociologique*»، وظلت تواصل تصدر بهذا المسمى حتى يومنا هذا. شكلت «**حولية علم الاجتماع**» منذ صدورها بوتقة فكرية لمنهج ورؤية «دوركايم» السوسيولوجية، بل تحولت مع مرور الوقت إلى مدرسة معروفة، كان من بين أعضائها، بالإضافة إلى مارسيل موس: «سيليستين بوغلي» و«هنري هوبير» و«روبرت هيرتز» و«موريس هولباخ» و«فرنسوا سيميائد».

9 - Hubert, H. & Mauss, M., "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", (1899).

انظر الترجمة الإنجليزية لهذا العمل:

Hubert, H. & Mauss, M., *Sacrife: Its Nature and Function*, (1964).

10 - Hubert, H. & Mauss, M., " Esquisse d`une théorie générale de la magie", (1904).

Hubert, H. & Mauss, M., "Introduction à l`analyse de quelques phénomènes religieux", (1908).

11 - Mauss, M. & Bechat, H., "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: Etude de morphologie sociale", (1906).

Mauss, M. & Fauconnet, P. 1901. "Sociologie", (1901).

12 - Mauss, M., *The Gift: Forms and Fuctions of Exchange in Archaic Societie*, (1925).

Mauss, "M.,Effet physique chez l`individu de l`idée de mort suggérée par la collectivité Australie, Nouvelle Zélande", (1926).

Mauss, M., "Les techniques du corps", (1936).

Mauss, M., "Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de «moi», (1938).

13 - Mauss, M., "Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie", (1924).

Mauss, M., "Divisions et proportioins des divisions de la sociolgie", (1927).

Mauss, M., "Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive", (1934).

14 – **البوتلاش** «Potlatch»: المقصود بـ «البوتلاش»، حسب شاكر مصطفى سليم: « نظام توزيع بضائع، مثل البطانيات، والفراء،

والزيت، والأدوات النحاسية، والزوارق، في حفل على المدعوين، أو إتلافها، أو قتل العبيد أمامهم ... ويقام «البوتلاش» في مناسبات خاصة ولأسباب معينة مثل الرغبة في الحصول على مركز رفيع، أو الولادة، أو الوفاة، أو ادعاء امتيازات معينة، أو للحصول على عضوية جمعية سرية، أو لإعادة الاعتبار حين يرتكب الشخص عملاً غير مقبول اجتماعيّاً، أو لإطلاق أسير، أو للانتقام من خصم. وتعتبر البضائع التي يتسلمها المدعو إلى «البوتلاش» ديناً، عليه أن يرده بأكبر منه، لمن قدمه له، وإلا فقد اعتباره ومركزه الاجتماعي»، راجع: شاكر مصطفى سليم، **قاموس الأنثروبولوجيا**، (1981)، ص 762.

15 – **قضية دريفوس**«Dreyfus Affairs»: يقصد بها هي الفضيحة التي صاحبت اتهام الضابط الفرنسي «ألفرد دريفوس 1859–1935» عام 1859 بالخيانة. وكان الكاتب والروائي الفرنسي، «أميل زولا»، من أشد المناصرين للقضية، وقد اعتبرت القضية هذه آنذاك من أكثر قضايا الرأي العام المتعلقة بالحريات العامة.

16 – «لومانيتيه» «*L 'Humanite*»: هي الجريدة الرسمية للحزب الشيوعي الفرنسي سابقاً. أُسّست عام 1904 م على يد «جانِ جوريس»، وشهدت رواجا شديدا بين المثقفين الفرنسيين خاصة خلال سنوات النضال الشعبي ضد الاحتلال الألماني لفرنسا، وقيام سلطات الاحتلال النازي الالماني بمنعها. ظلت «الإنسانية» تواصل الصدور سرّاً، ثم عادت إلى الإصدار العلني، هذا ويعتبر عقدا الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين من أكثر عقودها ازدهاراً، ثم شهدت الجريدة الانحسار التدريجي وخصوصا بعد انهيار النظام الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي وأوروبا.

17 - Mauss, M., *The Gift: Forms and Fuctions of Exchange in Archaic Societies*, (1925), pp. 6381-.

18 – نفس المصدر، ص 66.

19 – Levy-Bruhl, L., “In Memoriam: Marcel Mauss”, (1951), p. 4.

20 – المصدر السابق.

21 – Mauss, M. & Fauconnet, P., “Sociologie”, (1901),Vol. 30, p. 172.

22 – نفس المصدر.

23 – Mauss, M. & Bechat, H., “Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: Etude de morphologie sociale”, (1906), Vol.9.

24 – المصدر السابق، ص 470.

25 – Durkheim, E. & Mauss, M., “De quelques formes primitives de classificaiton”, (1903), Vol. 6, p. 88.

26 – انظر نقد الأنثروبولوجي «رودني نديم» في هذا الخصوص: Needham, R., “Introduction”, (1963)).

27 – Hubert, H. & Mauss, M., “ Esquisse d`une théorie générale de la magie”, (1904), Vol. 7, p. 16.

28 – Hubert, H. & Mauss, M., “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, (1899), Vol. 2, p. 97.

29 – Mauss, M., “Une catégorie de l`esprit humain: La notion de personne, celle de moi”, (1938), Vol. 68, p. 335.

30 – Mauss, M., “L`expression obligatoire des sentiments: Rituels orausx funéraires australiens”, (1921).

31 – Mauss, M., *The Gift: Forms and Fuctions of Exchange in Archaic Societies*, (1925).

32 – المصدر السابق، ص 77.

33 – المصدر السابق، ص 77–78.

34 – المصدر السابق، ص 31.

35 – «**لزوم رد الهدايا** Prestation»، وفق تعريف شاكر مصطفي سليم: «مصطلح فرنسي معناه العام: مال أو خدمات، أو عمل، واجب الرد أو الأداء. أقتسبه مارسيل موس وأعطاه معنى محدداً هو «لزوم رد الهدايا». فتقديم الهدايا في أغلب الشعوب البدائية واجب اجتماعي يزيد من اعتبار من يقوم به، ويقلل من يتواني عن أدائه...». انظر: شاكر مصطفي سليم، **قاموس الأنثروبولوجيا**،(1981)، ص 769.

36 – Mauss, M., *Manuel d'ethnographie*, (1947).

37 – Mauss, M., *Oevres*, (1968-89).

38 – Mauss, M., “Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie”, (1924).

Mauss, M., “Effet physique chez l`individu de l`idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle Zélande”, (1926).

Mauss, M., “Une catégorie de l`esprit humain: La notion de personne, celle de moi ”, (1938).

Durkheim. E., *Suicide, étude de sociologie,* (1897).

39 – Durkheim, E. & Mauss, M., “De quelques formes primitives de classificaiton”, (1903).

40 – Carrithers, M., S. Collins

& S. Lukes, *The Category of the Person: Anthropology, philosophy, History*, (1985).

41 – Mauss, M. & Bechat, H., "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: Etude de morphologie sociale", (1906).

Hubert, H & Mauss, M., "Esquisse d`une théorie générale de la magie", (1904).

42 – راجع: عبدالله عبدالرحمن يتيم، **كلود ليفي ستروس: قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر،** (2001).

Levi-Strauss, C., "French Sociology", (1945).

Levi-Strauss, C., "Introduction à l`oeuvre de Marcel Mauss", (1950).

43 – المصدر السابق، ص 35.

44 – المصدر السابق، ص 41.

45 – Leacock, S., "Ethnological Theory of Marcel Mauss", (1954).

المراجع

المراجع العربية:

شاكر مصطفى سليم، **قاموس الأنثروبولوجيا**، الكويت، جامعة الكويت، 1981،

عبدالله عبدالرحمن يتيم، **كلود ليفي ستروس: قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر**، الأيام للنشر، الطبعة الثانية،.2001

المراجع الأجنبية:

Allen, Nicholas J. 1994. "Primitive Classification: The Argument and its Validity". In W. S. F. Pickering & H. Marins (eds.). *Debating Durkhiem*. London: Routledge.

Durkheim, Emile. 1897. *Suicide, étude de sociologie*. Paris.

_____. & Mauss, Marcel. 1903. "De quelques formes primitives de classificaiton". *Année sociologique*. Vol. 6.

_____. & Mauss, Marcel. 1963. *Primitive Classification*. Translated and edited with introduction by Rodney Needham. Chicago: University of Chicago Press.

Fournier, Marcel. 1992. *Marcel Mauss*. Paris: Fayard.

_____. 2005. *Marcel Mauss: A Biography*. Translated by Jane Marie Todd. Princeton: Princeton University Press.

Hubert, Henri & Mauss, Marcel. 1899. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". *Année sociologique*. Vol. 2.

_____. & Mauss, Marcel. 1904. " Esquisse d'une théorie générale de la magie". *Annee sociologique*.vol.4;Vol. 7.

_____. & Mauss, Marcel. 1908. "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux". *Revue de l'histoire des religions*. 58: 163203-.

_____. & Mauss, Marcel. 1964. *Sacrife: Its Nature and Function*. Chicago: University of Chicago Press.

Leacock, Seth. 1954. "Ethnological Theory of Marcel Mauss". *American Anthropologist*. (New Series). 56: 5873-.

Levy-Bruhl, Lucien. 1951. "In Memoriam: Marcel Mauss". *Année sociologique*. 3rd series (19481949-).

Levi-Strauss, Claude. 1945. "French Sociology". In Georges Guritch & Wilbert E. Moore (eds.). *Twentieth Century Sociology*. New York: Philosophical Library.

_____. 1950. *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. London: Routledge.

_____. 1950. "Introduction a l'oeuver de Marcel Mauss". *Sociologie et anthropologie*.

«moi». *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain an Ireland*. Vol. 68.

_____. 1947. *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot.

_____. 1950. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France

_____. 1968- 89. *Oevres* (3 vols.). Paris: Minuit.

Needham, Rodney. 1963. "Introduction". In Durkheim, Emile & Mauss, Marcel. *Primitive Classification*. Translated and edited with introduction by Rodney Needham. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1925. *The Gift: Forms and Fuctions of Exchange in Archaic Societies*. Glencoe, Ill.: Fress Press.

_____. 1926. "Effet physique chez l'individu de l'idee de mort suggerée par la collectivité Australie, Nouvelle Zélande". *Journal de psycologie normale et pathologique*.

_____. 1927. "Divisions et proportions des divisions de la sociolgie". *Année sociologique*.

_____. 1934. "Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive". *Année sociologique*. A.1: 125-.

_____. 1936. "Les techniques du corps". *journal de psychologie*.

_____. 1938. "Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de 2d ed. Paris: Presses Universitaires de Frane.

James, W. & Allen, N. J. (eds.). 1998. *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*. New York: Berghahn Books.

Mauss, Marcel & Fauconnet, Paul. 1901. Sociologie. in *La grande enyclopedie*: Inventaire raisonne des *sciences, des lettres et des arts*. Paris: Societe Anonyme de La Grande Encyclopedie. Volume 30:165176-.

_____. & Bechat, Henri. 1906. "Essai sur les variations saisonnieres des societes eskimos: Etude de morphologie sociale". *Annee sociologique*. Vol. 9.

_____. 1924. "Rapports reels et pratiques de la psychologie et de la sociologie". *Journal de psychologie normale et pathologique*.

بييـر بورديـو أنثروبولوجيـاً

عبد الله عبد الرحمن يتيم(*)

باحث وأنثروبولوجي ـ البحرين.

مقدمة

في الإمكان النظر إلى جذور الأعمال النظرية لبيير بورديو باعتبارها سعياً حثيثاً من جانبه إلى تخطي الخصومة الإبستيمولوجية في النظرية الاجتماعية (Lechte, 2007)، أي بين الوصف الموضوعي للبنى الاجتماعية من جهة، ومحاولات الإمساك بالعالم الذاتي المعيش للناس الذين تتم دراستهم، من جهة أخرى. كان هذا الخصام قد اتضحت معالمه في الجدال الساخن الذي شهدته فرنسا بين الأنثروبولوجيا ممثلة في كلود ليفي ستروس، بصفته مدافعاً عن المدرسة البنيوية، والفيلسوف جان بول سارتر، صاحب المدرسة الوجودية. وقد انتقل هذا الجدال الصاخب إلى داخل أسوار الأكاديميات الفرنسية، وكان ذلك خلال أعوام بورديو التكوينية، على المستويين الأكاديمي والفكري.

لقد عبّر بورديو عن تفاعله مع ذلك الجدال من خلال مفهومه الذي صاغه وأطلق عليه مصطلح «الهابتوس»، وهو ما يتمثل في مجموعة الصفات أو الطباع التي تجعل فرداً ما يسلك ويتصرف وفق طرائق محددة تتم بلورتها بواسطة العيش بين نظم اجتماعية معيّنة، مثل البيت في منطقة «القبائل» في الجزائر، والنظام المدرسي في فرنسا. وعليه، فإن «الهابتوس»، حسب رؤية بورديو، لا يعني أنه غير خاضع كلياً للضغوط، مثلما هو أيضاً غير خاضع كلياً لتحكّم الفرد وسيطرته المطلقة.

يقدم لنا بورديو مثلاً يستمده من اللهجة الفرنسية في الأقاليم البعيدة عن باريس؛ فهذه اللهجة وإن كانت تضع الفرد الفرنسي في تلك الأقاليم في وضع سلبي في باريس، فإنه أمرٌ يصعب عليه القيام بتغييره، ذلك أن أعوام العيش والنمو في إحدى القرى الإقليمية بشكل تلقائي جعلته يقوم بتدريب قدراته الصوتية على تهجي الأصوات بطريقة معيّنة، وتكون مُجسدة للثقافة المحلية.

يذكر ستيفين فوستر، في مقدمته المطولة للحوار الذي أجراه بيير لاميزون مع بورديو في منتصف الثمانينيات، نقلاً عن تشالرز ليمير، بشأن علم الاجتماع الفرنسي، أن حيرة

(*) البريد الإلكتروني: abdullah.yateem@gmail.com.

الباحثين الأمريكيين مع النتاج المعرفي الفرنسي تعود إلى عدم اطلاعهم الدقيق على سياقه الاجتماعي (Lamaison, 1986)، ذلك أن الموضوعات والأساليب السائدة في علم الاجتماع الفرنسي هي بمثابة استجابة لتشكّل «الميدان»(١)، والمعني بالميدان هنا ليس «ميدان المعرفة»، وإنما هو «ميدان السلطة»، أو مكان للفعل، أو ميدان للمبارزة أو المقاومة والقتال (Foster, 1986: 103). وعليه يتضح لنا، كما يوضح فوستر، أن المعني بـ «الميدان» في علم الاجتماع الفرنسي هو ساحة اجتماعية وسيميائية.

إن المعاناة التي يواجهها الدارسون لفكر بورديو ربما تعود إلى لغته التي يكتب بها نصوصه، وأسلوب معالجته لأفكاره، من جهة، ولكن أيضاً إلى ارتكاز مشروعه على تقاطعات معقدة بين حقول مثل: الإثنوغرافيا، والسياسة، والنقد، والإبستيمولوجيا، وهو ما يجعل أعماله عصية على القراءة والفهم.

أولاً: النشأة في الهامش

ولد بيير بورديو في عام ١٩٣٠ في دنغيون، الواقعة في المنطقة الجبلية المعروفة بجبال البرينيه في جنوب فرنسا، لأب كان يعمل ساعي بريد. يمتاز سكان هذه المنطقه بلكنة فرنسية تميزهم من سكان سائر مناطق فرنسا، وقد ظلت هذه اللكنة تميز بورديو طوال حياته، وكانت سبباً في جعل سكان باريس يعتقدون أنه أجنبيٌّ، وربما كان هذا الانتماء الجغرافي سبباً في تشكّل إحساسه وتجربته باعتباره غريباً أو أجنبياً، وهو ما جعله يمتلك منظوراً مختلفاً مكّنهُ بعد ذلك من الوقوف على رؤية مختلفة لكل من الحياة والثقافة والمجتمع في فرنسا.

التحق بورديو خلال عامي ١٩٥٠ و١٩٥١، كغيره من معاصريه، مثل جاك داريدا، بمعهد لويس العالي، وهو معهد باريسي معروف ورفيع المستوى، وحاز في عام ١٩٥٥ الإجازة لتدريس الفلسفة من دار المعلمين العليا المعروفة بـ «التبريز»، وكان أستاذه آنذاك الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير. انتقل بورديو بعد ذلك للعمل في الجزائر كجزء من تأديته الخدمة العسكرية الإلزامية، وقد أتاحت له تجربته هناك، بصفته مدرساً، معاينة السياسات الكولونيالية الفرنسية عن قرب، إلا أن إقامته في الجزائر لم تدم طويلاً، إذ اضطر إلى مغادرتها قسرياً عام ١٩٦٠، وذلك في ضوء تداعيات الأوضاع السياسية الناتجة من نضال الشعب الجزائري ضد السلطات الاستعمارية الفرنسية هناك. وقد تعرَّض بورديو وآخرون من المثقفين الفرنسيين المنتمين إلى التيارات اليسارية والليبرالية إلى التهديد بالقتل، مما أجبره على العودة إلى فرنسا(٢).

كانت أعوامه تلك حدثاً تأسيسياً؛ إذ قادته تجربته في الجزائر إلى الانطلاق من

---

(١) المقصود بالميدان هو (Champ) بالفرنسية، و(Field) بالإنكليزية.

(٢) استطاع بورديو أن يتقن بعضاً من العربية والبربرية، كان ذلك عندما كان يقوم بعمله الإثنوغرافي في الجزائر، ثم بعد ذلك في «معهد اللغات الشرقية» في باريس.

الفلسفة إلى الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. وعندما عاد إلى فرنسا بعد عمله الميداني في الجزائر، عمل في بداية أعوامه أستاذاً مساعداً في جامعة السوربون ثم في جامعة ليل. وقام خلال تلك الأعوام (١٩٦٠ ــ ١٩٦٢)، بالاطلاع المدروس على أفكار إميل دوركهايم وماكس فيبر وكارل ماركس وألفرد شاتز وفردينان دو سوسور، كما قام بإلقاء محاضرات حول أفكار ونظريات هؤلاء المفكرين الاجتماعيين، وكذلك حول الأنثروبولوجيا البريطانية وعلم الاجتماع الأمريكي. لقد وفّرت له تلك الأعوام الفرصة للتعرّف إلى ريمون أرون والعمل معه مباشرة، فتلمّس أرون إمكانيات بورديو الفكرية.

تولى بورديو أولى مسؤلياته الإدارية الأكاديمية عام ١٩٦٤، حين أصبح مديراً لكلية الدراسات العليا ولبرنامج علم الاجتماع الأوروبي. وانتُخب بعد تلك الأعوام من العمل الأكاديمي، وبالتحديد في عام ١٩٨١، عضواً في الكوليج دو فرانس، حيث قدّم محاضراته الشرفية الأولى عام ١٩٨٢. وقد أتى اعتلاؤه كرسي الأستاذية لعلم الاجتماع في الكوليج دو فرانس تتويجاً لمساهماته وجهوده، خاصة أنه تولى كرسي الأستاذية خلفاً لأرون وموريس هالبواكس ومارسيل موس.

نال بورديو عدداً من الأوسمة والجوائز والميداليات التقديرية؛ فقد مُنح ميدالية المركز الوطني للأبحاث العلمية في عام ١٩٩٣، وجائزة «غوفمان» من جامعة كاليفورنيا ــ بيركلي عام ١٩٩٦، وميدالية هوكسلي من الجمعية الملكية البريطانية للأنثروبولوجيا في عام ٢٠٠٢، تقديراً لمساهماته الأنثروبولوجية. وقد ألقى في تلك المناسبة محاضرة شرفية تناول من خلالها تجربته كأنثروبولوجي ميداني في القبائل في الجزائر وبيرن في فرنسا، كما أوضح منظوره الفلسفي والأنثروبولوجي (Bourdieu, 2003c). وقام المخرج الفرنسي بيير كارل أيضاً بإخراج فيلم وثائقي عن بورديو تحت عنوان «**علم الاجتماع بصفته فناً للمبارزة**» (Carles, 2000)، وقد حاز الفيلم إحدى الجوائز السينمائية، تقديراً لكونه نتاجاً لجهدٍ متميزٍ قام المخرج من خلاله بتتبّع حياة بورديو عبر ثلاثة أعوام متتالية[٣].

ثانياً: الجذور الفكرية

استمد بورديو رؤيته الفلسفية والأنثروبولوجية من قراءته العميقة لنظريات وآراء كل من: لودفيغ وجانسن؛ موريس مارلو بونتي؛ إدموند هوسرل؛ جورج كانغولم؛ كارل ماركس؛ غاستون باشلار؛ ماكس فيبر؛ إميل دوركهايم؛ نوربت إلياس. وتعددت مصادر التأثير في بورديو، إلا أن تأثير ماركس فيه كان جلياً من خلال رؤية الأخير للمجتمع باعتباره مجموعة من العلاقات الاجتماعية التي تقف بمعزل عن شعور الفرد وإرادته، إضافة إلى كونها مستقلة وموضوعية في وجودها الاجتماعي؛ فكان على بورديو مثلاً أن يطور جدلياً نظريته الاجتماعية من خلال الممارسة الاجتماعية. في مقابل ماركس، كان هناك تأثيرات من

---

(٣) لقد رفضت معظم محطّات التلفزيون الفرنسي عرض الفيلم، بينما عُرِض في دور للسينما، وبشكل محدود، بعد وفاة بورديو.

شخصيات أخرى، مثل ماكس فيبر، حيث استمد من الأخير أهمية الأنساق الرمزية والهيمنة في الحياة الاجتماعية، وكذلك مفهوم «النظم الاجتماعية» التي حوّلها بورديو إلى نظرية «الميدان».

على المستوى الفرنسي، تفاوتت التأثيرات؛ فقد ترك دوركهايم تأثيره فيه إلى حد ما، على الأقل في الجانب المتعلق بالحتميات الاجتماعية. أما موس وستروس، فقد اتضح تأثيرهما من خلال الاتجاه البنيوي المؤكِّد أهمية الدور الذي تؤديه البنى الاجتماعية، وكذلك الدور الذي تقوم به هذه البنى في إعادة إنتاج نفسها. على أن آراء بورديو تميزت من غيرها من الآراء، خصوصاً تلك المستندة إلى الرؤية الحتمية، سواء لدى دوركهايم وموس أو ستروس، بإقراره بدور الفرد بصفته فاعلاً اجتماعياً في اعادة تأكيد النظم الرمزية، وذلك من خلال البنى الاجتماعية. كان يرى أن هذه البنى تُعيد إنتاج نفسها، وهي وإن كانت تقوم بذلك، فإنها لا تقوم به وفقاً لأسس المنطق الوظيفي. وأخيراً كان هناك التأثير الذي تركته فينومولوجية هوسرل، وذلك عبر نفوذ بونتي عليه، ولعل ذلك يتضح من خلال تأكيد بورديو مفهوم «الجسد» و«العقل» و«الصفات العملية»، كل ذلك قاد بورديو إلى صوغ نظريته حول «الهابتوس».

ثالثاً: إثنوغرافيا في الجزائر

كان بورديو يقوم خلال فترة نضال الشعب الجزائري ضد السلطات الاستعمارية الفرنسية (١٩٥٨ ــ ١٩٦٢) بعمله الإثنوغرافي بين سكان القبائل من بربر الجزائر، وكان نتاج عمله كتابه الذي صدر في عام ١٩٦٢ بعنوان **سوسيولوجيا الجزائر** (Bourdieu, 1958; [1962]). يُعَدّ هذا العمل من بواكير أعماله التي حققت له حضوراً لافتاً في العالم الأنغلو ساكسوني، وذلك بصفته أنثروبولوجيّاً؛ لقد مهد هذا المؤلف الإثنوغرافي الطريق لعمله الأبرز الذي صدر بعد عشرة أعوام، ألا وهو **موجز حول نظرية الممارسة** (Bourdieu, 1972; [1977])، ولعل هذين العملين، بالإضافة إلى **جزائر ١٩٦٠** (Bourdieu, 1977; [1979])، من بين الأعمال التي عززت مكانة بورديو كأنثروبولوجي بارز في النصف الثاني من القرن العشرين.

وصل بورديو إلى الجزائر عام ١٩٥٦، قادماً من فرنسا بصفته فيلسوفاً وجندياً في الخدمة العسكرية. وعندما غادرها عام ١٩٦٠، كان قد أصبح إثنوغرافياً وأنثروبولوجيّاً اجتماعياً، معتمداً في تجربته تلك على تعليمه الذاتي(٤). أنجز بورديو عمله الحقلي الإثنوغرافي بصورة رئيسية بين السكان الفلاحين من البربر في منطقة القبائل، وكذلك بين

(٤) بالإضافة إلى ما تناوله بورديو عن تجربته الإثنوغرافية المبكرة في الجزائر، قام عدد من الكتّاب أيضاً بتناول تلك التجربة وأثرها في تكوينه الأنثروبولوجي والسوسيولوجي وفي أعماله الفكرية لاحقاً. ولعلّ من بين الأعمال الحديثة والمهمة التي تناولت تجربة بورديو في الجزائر، يعتبر **بورديو في الجزائر** العمل الأبرز، وربما الأهم، حيث تمّ من خلاله تناول مختلف جوانب تجربته، أي سواء في ما يتعلّق بسياقها الكولونيالي الفرنسي، وعمله الحقلي الإثنوغرافي في مجتمع «القبائل»، أو تصويره للمجتمع الجزائري وخلاصاته التي طرح من خلالها منظوره حول النظرية الاجتماعية. (Bourdieu: 2003a; 2003b; Reed-Danahay, 2004, and Goodman and Silverstein, 2009).

السكان الحضر الفقراء في بعض المدن الجزائرية والفرنسية. واعتمد في تجربته الحقلية في الجزائر على مساعدين من الباحثين الجزائريين.

كان نتاج عمله الإثنوغرافي قد تم نشره أولاً في **سوسيولوجيا الجزائر** عام ١٩٥٨ (٥)، حيث استعرض من خلاله معلوماته الإثنوغرافية التي قام بجمعها عن الجماعات الإثنية المتفرقة التي يتشكل منها المجتمع الجزائري خلال الخمسينيات من القرن العشرين. وهو يأتي في الأجزاء الأخيرة من الكتاب على ذكر بعض الأمور المهمة عن قتال الجزائريين ضد الوجود الكولونيالي الفرنسي وعن طبيعة الثورة الجزائرية. أما عن بقية نتائج أعماله الإثنوغرافية الميدانية عن الجزائر، فقد نُشرت بصورة مشتركة مع باحثين آخرين؛ إذ نُشر بعضها، مثل: **الاقتلاع: أزمة الزراعة التقليدية في الجزائر واقتلاع الفلاحين: مورفولوجيا الثورة والتغير الثقافي في الجزائر** في عام ١٩٦٤، بالتعاون مع عبد الملك سيد، حيث تناول من خلالها أوضاع الزراعة التقليدية والفلاحين والنتائج المترتبة عن الثورة الجزائرية والتغير الثقافي والاجتماعي في حياة الريف والفلاحين في الجزائر (Bourdieu et Sayad, 1964). أما الدراسة الثالثة، **العمل والعمال في الجزائر**، فقد نُشرت عام ١٩٦٣ بالتعاون مع داربل وريفيه وسيبل (Bourdieu [et al.], 1963).

عن تجربته في الجزائر يقول بورديو: «كنت أعتقد أنني فيلسوف، وقد استغرق مني وقتاً طويلاً حتى أعترف في قرارة نفسي بأنني قد أصبحتُ إثنولوجيّاً». وقد نجم عن تجربته الإثنوغرافية الميدانية في الجزائر مجموعة من الأعمال، لعل أبرزها **جزائر ١٩٦٠**، و**موجز حول نظرية الممارسة** (نشير إليه في ما يلي بـ **الموجز**)، ومقالات مطولة مثل **الشعور بالشرف في المجتمع القبائلي**، و**بيت البربر أو العالم معكوساً**، و**خيبة الأمل بالعالم** (Bourdieu, 1977 [1979])، وخاصة تحليله البنيوي، مثلاً، للبيت في منطقة «القبائل»، حيث حاول أن يُظهر، من خلال وصفه لنموذج البيت، الكوسمولوجيا المحلية، كيف أن هذه الكوسمولوجيا يعاد إنتاجها بين سكان القبائل، وذلك من خلال صيرورة العيش في البيت ومعايشة معانيه، وكان ذلك كفيلاً بأن يلفت الأنظار إلى الكيفية التي تتم من خلالها إعادة إنتاجها عبر الحياة اليومية، وكانت هذه الإشكالية قد شكلت واحداً من الموضوعات المهمة والمركزية التي سعى بورديو وزملاؤه إلى مواصلة دراستها، خاصة عندما تولى هو رئاسة المركز الأوروبي لعلم الاجتماع عام ١٩٦٨. كان بورديو قد حاول في عام ١٩٧٠، ومن خلال عمله **إعادة الإنتاج في التعليم والمجتمع والثقافة**، أن يُدلّل على أن نظام التعليم الفرنسي يعمل من أجل إعادة إنتاج النسق الثقافي الفرنسي (Bourdieu, 1970 [1990])، خاصة التمايزات الطبقية. كما عاد بورديو مرة أخرى إلى موضوعة إعادة الإنتاج الطبقي في عمله المهم **التمييز: النقد الاجتماعي للحكم على الذائقة** (Bourdieu, 1979 [1986]).

كان عمل بورديو الإثنوغرافي **سوسيولوجيا الجزائر** (Bourdieu, 1958 [1962])، هو

(٥) عند ترجمة هذا العمل إلى الإنكليزية عام ١٩٦٢، حمل عنواناً آخر وهو: **الجزائريون**، انظر: (Bourdieu, 1958 [1962]).

العمل الذي تعرفت من خلاله الأوساط الأنثروبولوجية في الغرب الناطقة باللغة الإنكليزية إلى بورديو الأنثروبولوجي؛ ذلك أنه اعتمد في مؤلفه هذا المعايير التقليدية في الدراسات الإثنوغرافية، خاصة من حيث عرض وتنظيم وصفة الإثنوغرافي، وحاول في هذا العمل أن يُظهر كيف أن المجتمع الجزائري الذى وصُفَ بأنه يتسم بالانسجام والتوازن الداخلي قد كف عن أن يكون كذلك، وأن ذلك لا يعود فقط إلى النتائج المترتبة عن الاتصال بين ثقافتين مختلفتين، وإنما يعود أيضاً إلى التبعات المترتبة عن النظام الكولونيالي الفرنسي وسياساته في الاستقلال والهيمنة من أجل حماية مصالح مواطنيه من الفرنسيين في الجزائر.

لقد عمدت فرنسا الكولونيالية إلى وضع سياسات زراعية هدفت إلى تحويل الأراضي الزراعية المملوكة جماعياً إلى ملْكيات خاصة ووضعها في تصرف المستعمرين الفرنسيين. وفي ضوء ذلك، لم تعد العائلة الفلاحية الجزائرية وحدة اقتصادية للإنتاج والتوزيع. وقد ضاعف من مظاهر الاضطـراب في المجتمع الجزائري تدفق الهجرات الداخلية من الريف إلى المدن، وزيادة معدلات الولادة بين الأُسر الفلاحية الفقيرة. قد تكون تلك الأوضاع عوامل مساعدة للاقتصاد الكولونيالي للنمو من خلال استقلال هذه القوى العاملة الرخيصة في زراعة العنب والقمح، لقد فرضت تلك التغيرات نظاماً استعمارياً أقرب إلى نظام «الكاست» القائم على التمييز والعنصرية البغيضة، انتهت بجعل الجزائري غريباً في وطنه.

كان بعض دارسي فكر بورديو الأنثروبولوجي يرون أن للتقليل من صعوبة الأسلوب الذي كتب به بورديو أعماله الأنثروبولوجية، مثل **موجز حول نظرية الممارسة** ومجموعة المقالات التي نشرت في **جزائر ١٩٦٠** (Bourdieu, 1972 [1977], and 1977 [1979])، كان يمكن العمل على توفير عمله الأبكر، ألا وهو **سوسيولوجيا الجزائر** الذي نُشر بالفرنسية لأول مرة عام ١٩٥٨ (Bourdieu, 1958 [1962])، وصدرت ترجمته الإنكليزية عام ١٩٦٢، أي أن الأجدى عند دراسة نتاج بورديو الأنثروبولوجي أن يبدأ الدارس بأعماله الإثنوغرافية حول الجزائر، مثل **سوسيولوجيا الجزائر** و**جزائر ١٩٦٠**، ثم الانتقال إلى **الموجز**.

قدم المفكر الفرنسي المعروف أرون لهذا العمل (**جزائر ١٩٦٠**)، مؤكداً أن إصداره يتزامن مع لحظات تراجيدية في التاريخ الفرنسي. يشتمل **جزائر ١٩٦٠** على مقالات أنثروبولوجية مهمة لبورديو، أبرزها «الشعور بالشرف في المجتمع القبائلي» و«بيت البربر أو العالم معكوساً» و«خيبة الأمل بالعالم». وكانت هذه المقالة الأخيرة قد نُشرت في مؤلَّف أصدره بورديو، بمساهمة من باحثين آخرين، تحت اسم **العمل والعمال في الجزائر** (Bourdieu [et al.], 1963)، وكانت نتاج عمله الإثنوغرافي في الجزائر (١٩٥٨ ـ ١٩٦١) وتناول من خلالها العمال الجزائريين الذين تم اجتثاثهم من عالمهم الثقافي وأيديولوجيتهم، وذلك خلال رحلة بحثهم عن العمل في المدن الجزائرية الكبرى، وكذلك عندما هاجروا إلى فرنسا.

لقد أدى هذا الأمر إلى تفتيت البنى المحددة لعالمهم الاجتماعي وعدم إدراكها. وأبدى بورديو في هذه المقالة اهتمامه بالتركيز على الحاجة إلى دراسة تصوير العالم الاجتماعي، وعلى أنماط «العنف الرمزي»، وكذلك على ما تتعرض له هذه الفئات من عمليات إفقار

ثقافية. وهو يرى أن كل ذلك تم من خلال القوى الاقتصادية والتسلط، عبر نظام السلطة والعنف الكولونيالي. لقد أوجدت تلك الظروف لدى العمال الجزائريين الحاجة إلى الإيمان بـ «البركة»، والحُلم، والإيمان الخلاصي. إن ما يميز تناول بورديو في هذه المقالة هو إصراره على وضع منظوره لـ «السلطة الرمزية» و«سلطة الرموز» في مواجهة المدرسة أو المنهج الاقتصادي الحتمي، رغم أنه حاول كثيراً أن يُظهر من خلال تلك المقالة الدور الحتمي للبنى الاقتصادية.

يُعاب على **جزائر ١٩٦٠** عدم قيام بورديو بوضع مقالاته في سياق اجتماعي واقتصادي وتاريخي محدد، سواء على صعيد الجزائر أو على صعيد المحيط الإقليمي والدولي، ذلك أن هناك الكثير من الإحصاءات الفرنسية المصدر، والمقابلات ذات الصلة بالسياق الاجتماعي العام للمجتمع الجزائري، كان الأجدى أن توضع في سياقاتها المناسبة، مثلما كانت الحال في ما يتعلق بتأثير عمليات الهيمنة الكولونيالية وتفكيكها وأثرها في كلتا الحالتين في المجتمع الجزائري. لقد تسبب ذلك كله، بالإضافة إلى رفض بورديو الحديث عن التطورات السياسية والاقتصادية في التاريخ المعاصر للجزائر، في جعل مهمة استيعاب هذا العمل أمراً في غاية الصعوبة، خاصة أن المقالة الرئيسية «خيبة الأمل بالعالم»، وكذلك بقية المقالات الأخرى، صدرت خلال الستينيات من القرن العشرين، وعالجت في موضوعاتها جوانب من مجتمع الجزائر تنتمي إلى جزائر ما قبل الاستقلال (Bourdieu: 1977 [1979]; 1963; 1966, and Bourdieu [et al.], 1963)، لذا، كان الأجدى أن يعمل بورديو على إعادة إصدارها من خلال **جزائر ١٩٦٠**، ووضعها، أي المقالات، في سياقها المناسب.

رابعاً: إثنوغرافياً في فرنسا

تعتبر تجربة بورديو الإثنوغرافية في الجزائر مرحلة تأسيسية في حياته، حيث سيُشيد عليها بعد ذلك نقده الإبستيمولوجي لجوانب نظرية ومنهجية مهمة في الفكر الأنثروبولوجي. انتقل بورديو في تجربته الإثنوغرافية الميدانية من الجزائر إلى فرنسا؛ فقد انصرف في عامي ١٩٥٩ و١٩٦٠ إلى دراسة صغار الفلاحين في منطقة بيرن الواقعة في جنوب غربي فرنسا، أي المنطقة التي عاش فيها طفولته[٦]. يقول بورديو إنه وجد نفسه في بيرن أمام عجز النماذج الشكلية لمفهوم «البنية الاجتماعية»، وفي ضوء اكتشاف هذا العجز، الذي سينعكس بعد ذلك في كتاباته النقدية حول البنيوية، اتجه نحو الوقوف على السياق الفعلي لأنماط الزواج واستراتيجياته في ضوء علاقته بالأرض والميراث؛ متجهاً نحو تبنّي الاستراتيجيات التي يعتقد بها الفلاحون في بيرن، ويقيمون في ضوئها علاقاتهم ومصالحهم في الزواج والميراث، أي الاستخدام الاجتماعي للزواج، ولم تكن قوانين الزواج كما أرادت لها المدرسة البنائية ـ الوظيفية البريطانية والبنيوية الفرنسية.

وكما في تجربته حول البربر في منطقة القبائل في الجزائر، أي من حيث محاولة

---

(٦) راجع مقالات بورديو الإثنوغرافية المنشورة في كتابه **منطق الممارسة** في: (Bourdieu, 1980 [1990]: 147-161).

الكشف عن التناقض والمفارقة على مستوى القوانين الشكلية والنماذج المثالية المطلقة في مجال الزواج والشرف بين الفلاحين، كذلك كانت الحال عندما حاول من خلال أعماله الإثنوغرافية بين فلاحي «القبائل» في الجزائر وبيرن في فرنسا الكشف عن الواقع الممارس في الحياة من قبل هؤلاء الفلاحين؛ أي عندما يكون الواقع الممارس على النقيض من النماذج المثالية والمثل الاجتماعية المطلقة وغيرها من الأعراف والقوانين الشكلية، التي عادة ما يتم النظر إليها باعتبارها جزءاً من التراث الاجتماعي والثقافي المحلي. إن هذا التناقض بين المُثل والنماذج المطلقة من ناحية والسلوك والممارسات العملية من ناحية أخرى، هو الذي دفع بورديو إلى محاولة رصدها إثنوغرافياً والعمل بعد ذلك على معالجتها أنثروبولوجياً، كما تجلى من خلال عمله الرئيسي **الموجز**.

كانت كلتا التجربتين بمثابة ما كان ينظر إليه بورديو على أنه نوع من التعارض في العمل الإثنوغرافي الميداني بين «القريب» و«البعيد». وكثيراً ما عاد إلى مدوناته الإثنوغرافية، سواء في تلك التي تحدثت عن القبائل في الجزائر أو عن بيرن في فرنسا. وكان يرى تجربته الإثنوغرافية في الجزائر من حيث كونها جعلته ينظر إلى فرنسا وموطنه الأصلي في بيرن وثقافته الفرنسية نظرة مغايرة. وهكذا، عندما عاد ليدرس الفلاحين في بيرن توافرتْ له، حسب رأيه، المسافة الكافية التي تجعل من المجتمع والثقافة في بيرن غير تلك التي نشأ وأمضى طفولته وشبابه المبكر بينهما (Bourdieu, 2002).

في كلتا التجربتين، القبائل وبيرن، كان بورديو إزاء مجتمعين فلاحيين تقليديين، ولكنهما في تفاعل ديناميكي، سلباً وإيجاباً، مع المحيط الأوسع والخارجي، الذي يمتاز بكونه معاصراً وحديثاً. وقد حاول في حديثه عن تجربته الإثنوغرافية في الجزائر تأكيد التأثير الإيجابي في نشأته الفلاحية في الاقتراب والفهم الذاتي للفلاحين في القبائل الجزائرية، مثلما حاول أن يظهر أيضاً مدى تمسكه بالموضوعية والحيادية في دراسته لفلاحي بيرن، محاولاً أن يُظهر البُعد الإيجابي في كونه أصلاً من بيرن.

نتجت من تجربة بورديو الإثنوغرافية في القبائل وبيرن محاولته الأنثروبولوجية للإمساك بمفهوم «الشرف والعار»، وذلك ضمن نطاق الاهتمام المضاعف، الذي كان سائداً خلال تلك الأعوام، بالشخصية الثقافية لمجتمعات البحر المتوسط. كانت كلتا دراستيه: **موقف الفلاح الجزائري من الزمن** و**الشعور بالشرف في المجتمع القبائلي**، نتاج مشاركاته في المؤتمرات الأنثروبولوجية التي عُقدت آنذاك وعالجت موضوعات مثل: الشرف والعار، الريف والمدينة، الحداثة والتقليدية (Bourdieu, 1963, and 1966).

وعلى الرغم من أهمية معالجة بورديو لهذه المفاهيم في مجتمعي القبائل وبيرن، وكذلك ضمن إطار الاهتمامات الانثروبولوجية بالثقافة والمجتمع في البحر المتوسط، فإنها لم تكن سبباً كافياً له للابتعاد عن موضوعات نظرية ومنهجية ذات طبيعة مغايرة، وإن كانت أرضية انطلاقة تجربته الإثنوغرافية في الجزائر وفرنسا. ففي حين إن تجربته الجزائرية قادته إلى خلاصة نظرية تمثّلت في **الموجز**، كانت تجربته الفرنسية قد أسفرت عن خلاصات أخرى مهمة برزت عبر الأعمال التالية: **التمييز: النقد الاجتماعي**

للحكم على الذائقة؛ الإنسان الأكاديمي؛ الهيمنة الذكورية؛ حالة النبالة: مدارس النخبة في ميدان السلطة؛ الورثة: الطلاب والثقافة؛ إعادة الإنتاج في التعليم والمجتمع والثقافة؛ عشق الفن: متاحف الفن الأوروبية وزوارها (Bourdieu: 1979 [1986]; 1984 [1988]; 1998 [2001], and 1989 [1992])

أنثروبولوجيّاً، لم يستطع بورديو أن يرى في موضوع «الشرف والعار» ما هو مشترك بين القبائل وبيرن، على الرغم من وجود عناصر مشتركة بين المجتمعين، أي من حيث كونهما ينتميان إلى ثقافة البحر المتوسط، وكونهما أيضاً مجتمعين فلاحيين تقليديين، إذ كانا على مستوى «الشرف والعار» مختلفين[٧]. لقد وجد بورديو أن «الشرف والعار» بين القبائل شأن اجتماعي يخص المجتمع برمته، بل يؤدي دوراً في تحديد علاقات الجماعات بعضها ببعض، بينما الأمر مختلف في بيرن، فهو هنا شأن يخص الفرد بذاته[٨]. وبالرغم من ذلك، فإن تجربته الإثنوغرافية في كلا المجتمعين جعلته يؤكد من الناحية الأنثروبولوجية سعي المجتمعات التقليدية في كلا الجانبين إلى إعادة إنتاج نفسها في الماضي، إلا أنه اتجه بعد ذلك مباشرة إلى توظيف مفهومه حول «الهابتوس» لدراسة سيرورة إعادة الإنتاج تلك. فعلى المستوى الجزائري، وجد بورديو أن الخلخلة في النظم التقليدية إنما تعود إلى الاستعمار والحرب والثورة، أما في الحالة الفرنسية، فإن سيرورة التحضر والتغير في العلاقات الاقتصادية هي المسؤولة عن خلق ظروف الخلخلة الاجتماعية.

نلحظ أيضاً في تجربة بورديو الإثنوغرافية، بين القبائل وبيرن أن هناك رابطاً مشتركاً، بالرغم من الاختلافات الاجتماعية والثقافية بينهما. وقد تجلى ذلك الرابط في معالجة حالة المجتمعين ضمن سياق المعالجات السوسيولوجية والأنثروبولوجية السائدة آنذاك، والمتمثلة في ثنائية المجتمعات الحضرية مقابل الريفية، والفلاحين مقابل أهل المدن، وارتباط ذلك كله من خلال العلاقة الكولونيالية بين فرنسا والجزائر، واختراق نمط الإنتاج الرأسمالي للاقتصاد الفلاحي التقليدي في الجزائر، وهو ما أدى إلى خلخلة الأوضاع الاجتماعية (Bourdieu: 1958 [1962]; 1963; 1966, and 1972 [1977]).

خامساً: بين البنية والممارسة

يُنظر اليوم إلى «**موجز حول نظرية الممارسة**» باعتباره مساهمة من بورديو متعددة الجوانب (Bourdieu, 1972 [1977])؛ فهو من بين الأعمال البارزة في النظرية الأنثروبولوجية التي تولت معالجة أحد جوانب الإشكالية القائمة بين النظرية والمنهج. أما على المستوى

(٧) لقد تناول بورديو موضوع «الشرف والعار» بتوسّع شديد في دراساته المنشورة عن فلاحي القبائل في الجزائر، انظر دراساته الإثنوغرافية التالية: (Bourdieu: 1966, and 1972).

(٨) في مقالة مشتركة مع زوجته ماري كلير عن قرية فرنسية تُسمى ليسكيو، عمل بورديو على استخلاص نتائج مشابهة بين القبائل وبيرن. ومع أن تلك المقالة كانت تتعلق بالتوظيفات الاجتماعية للتصوير في تلك القرية، فإنه حاول أن يظهر تأثير الشرف في الهيئة التي يحاول أن يظهر فيها أبناء تلك القرية الفرنسية خلال مناسبات الزواج، انظر: (Bourdieu et Bourdieu, 1965).

الإثنوغرافي، فهو يُعدّ من الأعمال الريادية للمدرسة الأنثروبولوجية الفرنسية الحديثة حول أحد المجتمعات العربية في شمال أفريقيا. حاول بورديو من خلال الفصل الأول التصدي لإشكالية العلاقة بين النظرية والمنهج، وذلك عبر معالجته العلاقة القائمة بين الذاتي والموضوعي. وقد تعمّد في معالجته تلك وضع هذه الإشكالية في سياق الأنثروبولوجيا الاجتماعية الفرنسية، خصوصاً مفاهيم مدرسة ستروس البنيوية حول القوانين الموضوعية التي تتحكم في عمل البنية، وادعاء بوجود واقع اجتماعي موضوعي يمكن التوصل إليه عبر القوانين الشكلية والمبادىء البنيوية التي تتحكم في الأفعال الاجتماعية، وليس في الأفعال لذاتها. ويخلص بورديو من خلال **الموجز** ليقدم «الممارسة» و«الهابتوس» كمفهومين بديلين يأخذان في الاعتبار الحاجة إلى إدراك البنى الاجتماعية الموضوعية، كما تدركها الدوركهايمية والبنيوية معاً، ودور الفرد وعالمه الذاتي كما تراه الفيبرية.

لقد ظل **الموجز**، وهو العمل الأكثر تأثيراً في النظرية الأنثروبولوجية، غير رائج بالقدر الذي يستحقه في الأوساط الأنثروبولوجية خارج فرنسا، إلى أن ترجمه ريتشارد نايس إلى الإنكليزية، وأصدرته جامعة كمبردج عام ١٩٧٧ ضمن سلسلة «دراسات كمبردج في الأنثروبولوجيا الاجتماعية». وعندما صدرت الترجمة الإنكليزية، أخذ هذا العمل، الذي كان أنثروبولوجياً في صنعته، يُكرّس بورديو مفكراً اجتماعياً يتعدى الأُطر الأكاديمية لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا؛ كان هذا العمل من أكثر الأعمال التي تكرر الاستشهاد بها في الكتابات المنشورة في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية. وقد أضاف بورديو إلى الطبعة الإنكليزية من الكتاب فصلين، حاول من خلالهما الإسهاب في شرح مفاهيمه الرئيسية[٩]، وعمد إلى عرض مفاهيمه بشأن «الممارسة» و«الهابتوس» و«المعتقد»، مستنداً إلى أمثلة إثنوغرافية دقيقة استمدها من عمله الحقلي الإثنوغرافي بين سكان البربر في منطقة القبائل في الجزائر.

ارتكز بورديو في عرض مفاهيمه على تقديم منظور إبستيمولوجي لمعالجة الإشكالية القائمة بين ثنائية «الموضوعي» و«الذاتي». وكان يرى أن هناك مبالغة في تأكيد المدارس الأنثروبولوجية المتمثّلة في الوظيفية والبنائية ــ الوظيفية والبنيوية، على الجانب الموضوعي من البنية الاجتماعية والنظام الاجتماعي، وذلك ضمن مساعيهم نحو تحقيق إدراك أفضل للعالم الاجتماعي. وقد كان هذا الاهتمام سبباً في جعل الجانب الموضوعي يأتي على حساب إدراك ما هو ذاتي. وعليه، رأى بورديو أن من الضروري إقامة قدرٍ من التوازن المطلوب بين الجانب الذاتي، المتمثّل هنا في الفرد أو الفاعل الاجتماعي، والجانب الموضوعي، بحسب رأيه الذي أبداه من خلال هذا العمل. إن الممارسة الاجتماعية وفق سياقات تاريخية محددة ينتج منها، في رأيه، «بنى موضوعية»، مثل الاقتصاد وعلاقات السلطة، وهي التي تُنتج بدورها خصائص ذهنية مؤثرة في العالم الاجتماعي وشائعة بين أعضائه، أو بين الجماعات أو

(٩) نُشر العمل الأصلي باللغة الفرنسية عام ١٩٧٢، أمّا النص الإنكليزي فقد تمّ نشره عام ١٩٧٧، انظر: (Bourdieu, 1972 [1977]).

الطبقات الاجتماعية المعنية. وهو يرى، أي بورديو، أن لدى الأنثروبولوجيين الاستعداد أيضاً، نظراً إلى كونهم ملاحظين ميدانيين، للتشويه الموضوعي في تصوير العلاقات الاجتماعية باعتبارها موضوعات تحتاج إلى ترميز أكثر من كونها أنشطة إنسانية صرف. وكان من بين ابتكارات بورديو اللافتة في مجال التشبيه، مقارنته مثلاً المنهج الموضوعي بكتابة تاريخ للفن يتم فيها تجاهل الظروف الاجتماعية التي يجري فيها إنجاز الأعمال الفنية وتداولها وتقييمها. وعليه، فإنه يرى أن على أية نظرية أنثروبولوجية جادة أن تبتعد عن التصويرات المحلية وعن التجربة المحلية لهذا النوع من المناهج، بل عليها أن تثير السؤال حول افتراضات الأنثروبولوجي الذي يقوم بفعل الملاحظة.

إن الأمثلة الإثنوغرافية التي يعرضها بورديو في **الموجز** مُستمدة في معظمها من زواج أبناء العمومة وعلاقة التقييم الزراعي للفلاحين القبائليين بجوانب أخرى من المجتمع. وهو يشدد هنا على خطاب الراوي الخاص بالزواج بين القبائليين، كما في مناطق متفرقة من الشرق الأوسط، حيث يجري التركيز على كرامة وفضل زواج أبناء العمومة على الجماعة. هنا يُحذّر بورديو من الانجراف أنثروبولوجيّاً وراء التركيز على الجينولوجيات القرابية والإشكاليات التحليلية المترتبة عنها، ذلك أنه يرى أنه كثيراً ما يظهر أن الأنثروبولوجيين يظهرون في أثناء عملهم الميداني ميلاً نحو تجاهل دور رواة الجينولوجيات المحليين، وكذلك أهمية المناسبة التي تتم فيها عملية تدوين هذه الجينولوجيات وتصوير العلاقات الناتجة منها، وذلك في مقابل مناسبات أخرى تم فيها تقديم تصويرات مختلفة. يخلص بورديو في هذا الصدد إلى التشديد على أهمية أن يلتفت الأنثروبولوجيون إلى راوي الجينولوجيا بصفته فاعلاً اجتماعياً يمتلك استراتيجيات متعددة في تقديم تصويرات معيّنة قد تمتاز بإبراز أو تهميش أقارب محددين، وذلك حسب طبيعة ديناميكية علاقات السلطة والهيمنة بين الأقارب، سواء بين الرجال، أو النساء، أو بين الاثنين.

لعل من اللمحات المهمة في **الموجز** بشأن موضوع تقليدي في الفكر الأنثروبولوجي ما يتمثّل في «القرابة»، وهو ما حاولنا أن نوجزه قبل قليل، وما سعى بورديو إلى إيضاحه في أجزاء متفرقة من هذا العمل، وذلك بتأكيده أنه ينبغي للأنثروبولوجي عند تصديه ميدانياً للمعرفة الجينولوجية في أي مجتمع أن يأخذ في الاعتبار السياقات التي كانت تستخدم فيها. كما أنه يذهب إلى الإصرار على النظر إلى علاقات الأقارب باعتبارها أشياء تقوم بصنعها تلك الجينولوجيات وتعمل من خلالها على إنجاز أمور معيّنة. إذاً، لا بد من حساب جميع الخيارات والاستراتيجيات المتاحة أمام أفراد الجماعة أو المجتمع، ذلك بصفتهم فاعلين اجتماعيين يبذلون جهدهم لتوظيف الجينولوجيات وعلاقات القرابة والزواج وغيرها من الأمور، من أجل تحقيق غايات ذات علاقة بمصالح مادية ورمزية تمتد من المصاهرة والسكن والميراث، إلى الزواج والشرف والوجاهة.

وكما اتضح لنا، بنى بورديو كثيراً من مراجعاته النقدية في **الموجز** على انشغاله بتراث الأنثروبولوجيا البنيوية الفرنسية لستروس، خاصة من حيث إهمال هذه المدرسة للجوانب الذاتية عند دراسة البنى الاجتماعية والثقافات. وقد ترتب على كثرة الانشغال بأفكار هذه

المدرسة أن أهمل مساهمات بقية المدارس الأنثربولوجية في تناولها لثنائية الذاتية والموضوعية. وعليه، فقد أظهر بورديو من خلال **الموجز** قدرته على إحداث المزج بين البنيوية والإثنولوجيا والسوسيولوجيا الدوركهايمية، من جهة، والسوسيولوجيا الفيبرية من جهة أخرى، وذلك من خلال الإمساك بالجوانب البنيوية الموضوعية من ناحية، وبالجوانب الفردية الذاتية من ناحية أخرى. حرص بورديو من خلال عمله هذا على تأكيد عدم انقياد الأنثروبولوجي في دراساته الحقلية الإثنوغرافية وراء المعايير والقوانين المبنية على إدراك العلاقات الاجتماعية، وسلوك الأفراد كما تبدو على السطح، والحذر من الرواة المحليين عند قيامهم بأدوار مفتعلة وتلقائية، بل وميلهم إلى إطلاق أقوال وآراء ومرويات كثيراً ما تكون مفتعلة وغير حقيقية، بل غالباً ما تكون بعيدة عن الواقع المعيش، وكثيراً ما تهدف إلى إيصال تصويرات للأفراد والجماعة أقرب ما تكون إلى المرآة المعبّرة عن النماذج المثالية والقيم المطلقة. يورد بورديو في هذا الصدد عدداً من الأمثلة البارزة، منها: الجينولوجيات التي يجمعها الإثنوغرافيون، حيث قد تُظهر كثيراً من استراتيجيات الرواة والفاعلين الاجتماعيين، إذ تبرز في هذه الجينولوجيات أسماء وتختفي أخرى، وقد يُضخَّم دور بعضها ويُهمَّش دور البعض الآخر، وذلك حسب ما تمليه الاستراتيجيات المعيشة على الرواة آنذاك.

لتجاوز إشكاليات الموضوعية والذاتية، كان مقترح بورديو في **الموجز** يتمثّل في الوقوف على دراسة «الممارسة»، وذلك من خلال مفهوم «الهابتوس» الذي صاغه واقترحه كبديل: إنه أداة للتفسير، ونسق من الطباع، وشعور أو إحساس نحو اللعبة الاجتماعية، وهو الجانب الاجتماعي الذي يتجلى في الجسد، وهو المصدر لمعظم الممارسات، وكذلك الميل إلى خلق سلوك منضبط بعيد عن أية إشارة إلى الضوابط. وحيث إن «الهابتوس» هو تلك الأمور كلها، فإن بورديو يعدّه الخلفية والمصدر لخوض اللعبة الاجتماعية. ولخوض اللعبة، يجد الأفراد أنفسهم في حاجة إلى توظيف «رأس المال الرمزي» المتاح لهم، ويختلف الأفراد في مدى إمكانيتهم واستعدادهم لاستخدام هذا الرأسمال المتاح، ذلك أن نجاحهم يعتمد على القدر المتاح من هذا الرأسمال الرمزي، وعلى استراتيجياتهم المستخدمة في توظيفه.

لقد أتاح عمل بارز من أعمال بورديو في النظرية الأنثروبولوجية، مثل **الموجز**، المجال أيضاً ليعرض من خلاله رؤيته الإبستيمولوجية، سواء في المجال الأنثروبولوجي أو في المجال السوسيولوجي؛ إذ اعتمد في هذا العمل على سياق إثنوغرافي مُستمد من تجربته الحقلية في مجتمع «القبائل» في الجزائر، ليستنتج منه بعد ذلك عدداً من الخلاصات النظرية الأنثروبولوجية والسوسيولوجية. حاول بورديو أن يحدد ثلاثة أُطر للمعرفة النظرية يتم من خلالها بشكل نهائي توظيف أكثر المستويات تأملاً لتصنيف المصنفين، ولجعل الموضوعات الموضوعية أكثر موضوعية، وأخيراً للحكم على محكمي الذوق أنفسهم. وتعد التجربة الأولى بمثابة العنصر **الأول** في هذا الإطار العملي، أو ما يطلق عليه المستوى الفينومولوجي؛ إن هذا المستوى معروف جيداً لدى جميع الباحثين في الميدان، وذلك باعتباره مصدراً لمعلوماتهم الوصفية الأساسية عن الأمور المألوفة، أي للعالم اليومي الخاص بمجتمعاتهم أو مجتمعات الآخرين. أما المستوى **الثاني**، وهو أيضاً مألوف مثل سابقه، والمعني به هنا هو «النموذج المثالي» أو المعرفة الموضوعية، أي المعرفة التي تقوم ببناء العلاقات الموضوعية، مثل

الاقتصاد أو اللغة، وهذه العلاقات تقوم بدورها ببناء الممارسة وتصويرات الممارسة. فعلى المستوى الأول، من الممكن أن يلحظ الباحث أن الناس تتبادل الهدايا في مناسبات الزواج وأعياد الميلاد، وكذلك في حتفالات أعياد الميلاد المسيحية أيضاً. وعلى المستوى الموضوعي، قد يقوم الباحث بالتنظير لكل ذلك بالرغم ممّا قد يوصى به من مسلّمات عامة، فتبادل الهدايا في هذا السياق سيُنظر إليه باعتباره وسيلة للمحافظة على الهيبة وتأكيد التراتبية الاجتماعية، فالتبادل على هذا النحو يُعَدّ إذاً شكلاً من أشكال التضامن الاجتماعي.

يتضح لنا أن ما يرغب بورديو في تأكيده بشأن أنواع المعرفة، هو في الأساس معرفة المُلاحظ الحيادي والمراقب عن بُعد، على أن بورديو كان مُنشغلاً في الوقت نفسه بتطوير نظرية عن الممارسة المتضمنة في المعلومات الأولية. وعليه، فإن معرفة الباحث المُنظّر عن بعد الذي يقوم بدراسة اللغة وتبادل الهدايا ستكون محدودة بشكل ملاحظ. فاللغة المدروسة من موقع المستمع فقط، وهو الموقع الاعتيادي للمنعزل وليس من موقع المتحدث. وعليه، فإن المعرفة المتأتية عن هذه الظروف ستكون ناقصة بطبيعتها. يرى بورديو في ضوء ذلك كله، أن على أية نظرية متكاملة في الممارسة أن تشتمل على نظرية لموقع الفاعل. وبالتالي، فإن النقص الذي يعانيه المنهج الموضوعي لدراسة الممارسة هو انفصاله بشكل جامد عن الأنشطة اليومية الحاذقة، وكثيراً ما يؤدي هذا الأمر إلى عدم أخذ عناصر أساسية في الممارسة في الاعتبار، مثل: الأسلوب، والحصافة، والارتجال، والبراعة.

وعلى هذا النحو، من الممكن أيضاً استيعاب موضوع بناء «نموذج للممارسة»، مثل تبادل الهدايا. ولهذا السبب، فإن المعرفة الموضوعية لا يمكنها أن تأخذ بالحسبان «خطأ الهدف» و«الاستراتيجيات»، حيث إن من الممكن أن تُقوّض عالمية النموذج. لقد تم انتزاع الزمن من النموذج، جنباً إلى جنب مع مفهوم «الاستراتيجيا»؛ فالاستراتيجيا، في رأي بورديو، توفر للفرد المجال للتدخل ضد النموذج، الأمر الذي جعل البنيوية تصاب بالإخفاق، وذلك من جراء عدم إدراك ستروس دور الفرد الفاعل تجاه البنية، بل إن العلاقات، وليس المضمون، هي التي تميز الحياة الاجتماعية الثقافية، حسب النظرية اللسانية لـ دو سوسور. وللإبقاء على هذا المستوى، يرى بورديو أن الموجة الأولى من البنيوية كانت تهدف إلى إنجاز ذلك، أي بالإبقاء على مستوى النموذج، أو المعرفة الموضوعية. يقترح بورديو في ضوء ذلك كله وجود نظرية للمعرفة الموضوعية تكون على درجة من الصرامة والوضوح بصفتها نظرية للممارسة. إن نظرية صلبة وحقيقية للممارسة من الممكن إنجازها من خلال تبنّي موقعٍ مبنيٍّ على الوعي بالممارسة.

أخذت نظرية بورديو بشأن «الممارسة» في التبلور عبر الأعوام ومن خلال مختلف أعماله، وساهمت في حل إشكاليات جادة في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، سواء في ما يتعلق بإيجاد وتحليل السياقات الخاصة بالمعلومات الإحصائية، أو بدراسة سلوك وأفعال الأفراد. لقد عملت نظريته على النظر إلى الفرد باعتباره فاعلاً يقوم بصناعة خيارات عديدة على المستوى اليومي، وتقع هذه الخيارات تحت ضغوط الميادين الاجتماعية، حيث تؤدي دورها في تحديد أفعال الأفراد وسلوكهم اليومي.

سادساً: في أهمية الهابتوس

لقد أقام بورديو مجمل أعماله الفكرية على سعي حثيث من قبله لتجاوز مجموعة من المتضادات الثنائية التي ميّزت العلوم الاجتماعية، مثل: الموضوعية والذاتية، الكل والجزء، الحرية والحتمية، وغيرها. وانطلق نحو معالجة هذه المتضادات عبر مفاهيم ابتكارية، كان من بينها مثلاً: «الهابتوس» و«رأس المال» و«الميدان»، وهي مجموعة من المفاهيم عمد من خلالها إلى محاولة إزالة التناقضات بين تلك المتضادات الثنائية.

استمد بورديو مفهوم «الهابتوس» مثلاً من مارسيل موس، فعمل على تطويره اعتماداً على معالجة هذا المفهوم بالعودة إلى وجوده في نصوص فلسفية لأرسطو، ونوربت إلياس، وفيبر، وهوسرل. كان بورديو يريد من وراء استخدامه «الهابتوس» التوصل إلى حل الإشكالية في العلوم الإنسانية بين «الموضوعية» والذاتية، وعليه أصبح «الهابتوس» لديه يعني نظاماً من الطباع يتكون من الأفكار والأفعال. ووفقاً لهذه الطباع، يقوم الفرد بالاستجابة للظروف الموضوعية التي يواجهها، فالبنى الاجتماعية الموضوعية، حسب هذا المفهوم، تتحول لتصبح أمراً ذاتياً، وخاضعة لظروف الفاعلين الاجتماعيين الذهنية. وعليه، فإن الفلاح في منطقة القبائل لا يقوم بالاستجابة للظروف الموضوعية وحدها، بل يستجيب أيضاً للتفسير العملي الذي يقوم بإنتاجه عن هذه الظروف وللمبادئ التي يتم تشكّلها اجتماعياً. إن «الهابتوس»، حسب رأي بورديو، يعدّ مفتاحاً لفهم إعادة الإنتاج الاجتماعي، فهو أمر محوري لتنظيم الممارسات المسؤولة عن تشكّل الحياة الاجتماعية.

يقول عدد من دارسي فكر بورديو إنه كثيراً ما يساء فهم المقصود بـ «الهابتوس»، فيتم أحياناً ربطه بأعمال روتينية محددة في الحياة اليومية، أو تستعمل كمرادفة لكلمة التنشئة الاجتماعية؛ إن «الهابتوس» في الواقع هو جزء من نظرية بورديو حول الممارسة بشأن تحديد الطباع في الفضاء الاجتماعي، والفضاء هنا أيضاً هو ميدان اجتماعي، أي من حيث أن المواقع فيه تشكّل نسقاً من العلاقات تعتمد على الحصص المتأتية من السلطة، وهي أمر مرغوب فيه، وتعني الكثير لأولئك الذين يحتلون تلك المواقع في الفضاء الاجتماعي. كما أن «الهابتوس» يعدّ نوعاً من التعبير عن الاستثمار اللاشعوري الذي يمتلكه الفاعلون الاجتماعيون في حصص توزيع السلطة، كما يدل عليه نمط العلاقات. وقد يعني «الهابتوس» أيضاً نوعاً من القواعد للأفعال التي تساعد على تمييز طبقة ما، كالطبقة المسيطِرة، من طبقة أخرى، مثل الطبقة المسيطَر عليها في الميدان الاجتماعي. وقد أخذ بورديو يشير إلى «الهابتوس» من خلال عمله **التمييز: النقد الاجتماعي للحكم على الذائقة** بوصفه نسقاً من الخطط توضع بهدف إنتاج ممارسات معيّنة. وهكذا، فإذا كانت الذائقة الجيدة تتطلب من الأستاذ الجامعي أن يمنح عملاً موسيقياً لباخ، وهو **الأورغن المدوزن**، اهتماماً ملحوظاً، فإنها أيضاً تجعل من العمال وصغار الموظفين يميلون إلى عمل آخر لباخ، مثل **الدانوب الأزرق** (Lechte, 2007: 68).

إن تقويض الدليل على وجود الذائقة الجيدة لم يتم إلا بعد أن تم الكشف عن الأستاذ الجامعي للقانون أو الطب، وهو في الأصل ابن أستاذ جامعي كان لديه مقتنيات فنية خاصة، وكانت زوجته هاوية جيدة للموسيقى. وفي هذا السياق، يبدو الأستاذ الجامعي باعتباره لم

يحصل على مستوى معيّن من التعليم فقط، بل باعتباره شخصاً ورث رأس مال ثقافياً. هذا يعني أن في حالات معينة، تستطيع البيئة الأسرية أن تقدّم قدراً مهماً من المعرفة، أي فهم الذائقة، من حيث إنه لا يتم تعلّمها بصورة نظامية، ولكن امتلاكها يتم بشكل غير شعوري. وهكذا، عندما يتم تسليط الضوء على هذا «الهابتوس» بالذات، سيتم الكشف من خلال عدد من المتغيرات، مثل: المهنة، والتعليم، والدخل، والأفضليات الفنية، وذائقة الطعام ... إلخ، عن علاقة رقمية وتناظر بين هذه المتغيرات. وعليه، فبخلاف العامل اليدوي، سيتضح أن أستاذ القانون تلقى تعليمه في مدرسة خاصة، وأنه يميل إلى سماع موسيقى باخ، وإلى شكل الفن أكثر من مضمونه، ويمتاز بدخل كمالي، كما أنه يميل إلى الأكل البسيط والأنيق المكون من اللحوم القليلة الدسم، والخضروات والفواكه الطازجة.

إن الارتباط المتبادل هو الذي يشكّل، في رأي بورديو، مجموعة من الصفات، أو الـ «الهابتوس»؛ فـ «الهابتوس» هو مجموعة من الصفات المشتركة بين طبقة ما. وعلى الرغم من توافر المعرفة حول «هابتوس» الطبقة، فإنه ليس من الممكن التنبؤ بدقة بما يمكن أن يقوم به شخص ينتمي إلى الطبقة المسيطِرة أو المسيطَر عليها في وقت وظرف محددين. إن القيام بذلك يعني استبعاد الزمن والفاعلية، وإعادة تأكيد أولوية النموذج على حساب الممارسة، أي الأمر ذاته الذي انتقده بورديو في **الموجز**.

وبشأن «الهابتوس»، يضيف بورديو أن المقصود به هو إحساس الفرد بالمكان الذي ينتمي إليه، وهو ما يبرز من خلال سيرورة الاختلاف في المكان الاجتماعي، فيشكّل في هذا السياق نسقاً من المنظومات لإدراك تلك الممارسات وتقديرها. وعليه، فإن التخوم بين «هابتوس» وآخر هي في حالة مستمرة من المنافسة والتماهي، بعيداً عن الجمود.

عمل بورديو على صقل مفهوم «الهابتوس» و«الممارسة» في مجمل أعماله؛ فلقد كانت أصالته كعالم اجتماع تعتمد بشكل رئيسي على تلك المفاهيم. وكان المنهج الاقتصادي الماركسي يتسم آنذاك باختزاليته، مثلما اتسمت البنيوية لاحقاً بموضوعيتها المفرطة. كل ذلك كان أيضاً في مقابل نظريات المؤامرة المعنية بالهيمنة الطبقية، التي أعطت وزناً كبيراً للتجربة الأولية المتمثّلة في الأفعال اليومية المعبّرة عن المصالح الذاتية. وفي ضوء ذلك كله، كان على بورديو أن يصقل نظريته حول الممارسة، وذلك حتى تكون علمية من جهة، ومعنية بالممارسة من جهة أخرى. وحتى يكون علمياً في هذا السياق، أصر بورديو على أن تأخذ نظريته في الاعتبار الأمور التالية: المصادفة، والفاعلية، والزمن.

عمد بورديو إلى استخدام مفاهيم «الهابتوس» و«الميدان» النظرية والمنهجية، وذلك بغرض تحقيق الطلاق الإبستيمولوجي مع الثنائية المهيمنة في العلوم الاجتماعية والمتمثلة في «الموضوعية» و«الذاتية». وقد كان يرغب عوضاً عن ذلك في الجمع العملي بين الفينومينولوجيا الاجتماعية والبنيوية، ووجد أن «الهابتوس» و«الميدان» يؤديان هذا الغرض، ذلك أنهما من الممكن أن يكونا موجودين في ضوء علاقة كل منهما بالآخر؛ فـ «الميدان» يتشكل في الأصل من خلال فاعلين اجتماعيين متفرقين يشتركون فيه، وكذلك في «الهابتوس»، الذي يمثل الانتقال من البنى الموضوعية للميدان إلى البنى الذاتية للفعل وتفكير الفاعل.

سابعاً: ما الحاجة إلى رأس المال الرمزي؟

لقد وفّر **موجز حول نظرية الممارسة** المجال للانطلاق من نظرية الممارسة إلى معالجة موضوعات أخرى، وذلك عبر مجموعة من أهم أعمال بورديو حول التعليم والذائقة. ففي الفترة ١٩٧٩ ـ ١٩٩٢، أصدر بورديو أعماله مثل: **التمييز: النقد الاجتماعي للحكم على الذائقة** و**الإنسان الأكاديمي** و**حالة النبالة: مدارس النخبة في ميدان السلطة** و**قوانين الفن: أصول وبنية الميدان الأدبي**، وعرّج عبر هذه الأعمال على الاستطراد في معالجة ثلاثة من أبرز المفاهيم التي صاغها، وهي: «الهابتوس» و«الميدان» و«رأس المال الثقافي» (Bourdieu: 1979 [1986]; 1984 [1988]; 1989 [1992], and 1992 [1996]).

بالنظر إلى تأسيس كثيرٍ من أفكار بورديو ونظرياته الاجتماعية انطلاقاً من دراساته الحقلية، المبنية على الحياة اليومية، فإنه كان أقرب إلى الأنثروبولوجيا في منهجيته وخلاصاته من علم الاجتماع. وعليه، وجدت دراساته وآراؤه النظرية صدى واسعاً لها في الأوساط الأنثروبولوجية مقارنة بالأوساط السوسيولوجية، وليس أدل على ذلك من «نظرية الممارسة»، ورزمة مفاهيمه التي أصبحت واسعة الانتشار في صفوف الأنثروبولوجيين مثل: «رأس المال»، و«رأس المال الاجتماعي»، و«رأس المال الثقافي»، و«رأس المال الرمزي»، و«الهابتوس» و«الميدان».

حاول بورديو أن يُظهر كفاءة مجموعة من المفاهيم التي عمل على صياغتها في فهم واستيعاب الواقع الاجتماعي، ولقد أدّت مفاهيمه تلك دوراً في الكشف عن ديناميات علاقات السلطة في الحياة الاجتماعية.

ينظر بورديو إلى «رأس المال الرمزي»، كالشرف والوجاهة، باعتباره مصدراً حيوياً للقوة؛ فرأس المال الرمزي هو كأي فصيلة من رأس المال الذي يتم التعامل معه بصفته منظومة محسوبة من التصنيفات. وعليه، فعندما يستخدم الفاعل الاجتماعي ذلك، فإنه يعدّ نوعاً من ممارسة «العنف الرمزي»، وهو بمثابة فرض مجموعة من الأفكار والإدراك على الفاعلين الاجتماعيين المسيطَر عليهم والذين يرون بدورهم أن ذلك دليل على عدالة النظام الاجتماعي، وعلى هذا النحو يعدّ العنف الرمزي أكثر فاعلية من العنف الجسدي أو الفيزيقي، ذلك أنه متضمن في أنماط الفعل وبنى الأفراد الذهنية، بحيث تكون النتيجة فرض الرؤية الشرعية للنظام الاجتماعي القائم.

كان بورديو يهدف من وراء تلك الرزمة من المفاهيم إلى التوصل إلى تحليل وفهم سوسيولوجي صلب لموضوع مثل التراتبية الاجتماعية، خاصة الكيفية التي تتم فيها إعادة إنتاج تلك التراتبيات الاجتماعية؛ وبخلاف التحليلات الماركسية التي أولت العوامل الاقتصادية أولوية مطلقة، اتجه بورديو نحو إعطاء الفاعلين الاجتماعيين أهمية بارزة في تحليله، خاصة في ما يتعلق بأدوارهم المهمة المستندة إلى الإنتاج الثقافي والأنساق الرمزية في إعادة إنتاج البنى الاجتماعية للهيمنة. لقد تجنب بورديو أطروحات النظرية الماركسية في فهم المجتمع وتحليله، ووجد أنه لم يعد كافياً النظر إلى المجتمع من منظور الطبقات الاقتصادية والأيديولوجيات، فاتجه، عوضاً عن ذلك، نحو توظيف مفهوم «الميدان»، أي الساحة

الاجتماعية التي يناور فيها الناس ويتصارعون من أجل موارد مرغوب فيها، في تحليلاته.

أظهر بورديو اهتماماً ملحوظاً بموضوع الطبقات الاجتماعية، وذلك منذ عمله الميداني الإثنوغرافي في أوائل الستينيات من القرن العشرين؛ فقد سعى إلى الكشف عن أشكال الهيمنة الطبقية في المجتمعات الرأسمالية، وهي الأشكال التي تتضح بصورة جلية في الميادين المتصلة بالتعليم والفنون. يرى بورديو أن الطبقة المهيمنة لا تميل إلى تكريس هيمنتها بشكل مكشوف، فهي لا تجبر المهَيمَن عليهم إلى الإقرار بسيطرتها وإرادتها، كما أنها لا تنحو إلى الهيمنة في المجتمع الرأسمالي عبر التآمر، أي من خلال قيام الطبقات المستفيدة بشكل واعٍ باستغلال الواقع بما يتماشى ومصالحها الذاتية. الواقع أن الطبقة المسيطرة في المجتمعٍ الرأسمالي هي المستفيدة من القوة الاقتصادية والاجتماعية والرمزية؛ هذه القوة المتجسدة في رأس المال الاقتصادي والثقافي، والمنتشرة كذلك عبر مؤسسات المجتمع والممارسات، والتي تعيد إنتاجها هذه المؤسساتُ والممارسات ذاتها.

عمل بورديو محاضراً في جامعة ليل الفرنسية خلال الفترة ١٩٦٢ ـ ١٩٦٤، وقام حينذاك بإجراء دراسة حول الطلاب، والتصوير، وزيارة المتاحف. وكان من نتاج تلك الدراسات **الورثة: الطلاب والثقافة**، التي حاول من خلالها إظهار تأثير التراث الثقافي في تحصيل الطلاب الأكاديمي (Bourdieu and Passeron, 1964 [1979])، وكانت دراسته الثانية **إعادة الإنتاج: عناصر من نظرية حول النظام المدرسي**، التي حاول من خلالها أن يُظهر وظائف المدرسة باعتبارها وسائل لإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية (Bourdieu, 1970 [1990]). كما حاول أن يدلّل على أن النظام التعليمي الفرنسي يعمل من أجل إعادة إنتاج النسق الثقافي الفرنسي. أما دراسته الثالثة، **عشق الفن: متاحف الفن الأوروبية وزوارها**، فقد سعى، بالاشتراك مع داربل وشنابر، إلى التعرف إلى الظروف الاجتماعية التي تجعل من تذوق الفن أمراً ممكناً (Bourdieu [et al.], 1990)، بل تكشف الغموض الذي يحيط بنسق العلاقات الذي يُمكّن أفراد الطبقات الرفيعة من إظهار تلقائيتهم في التعرف إلى الفن، بينما يكون تلقّي أفراد الطبقات الدنيا مُشكلاً حسب مفاهيم التجربة اليومية المعيشة.

واصل بورديو مشروعه لدراسة «الذائقة»، وذلك بصفته أكثر الجوانب وضوحاً في «الهابتوس». وقد كرّس لذلك أحد أهم أعماله في هذا الخصوص، ألا وهو **التمييز: النقد الاجتماعي للحكم على الذائقة**، الذي عمل من خلاله على تحليل الأحكام الخاصة بالفنون واللهو والاستهلاك؛ كان بورديو يرى، حسب ما أعرب في محاضرته الشرفية في الكوليج دو فرانس بمناسبة انتخابه عضواً فيها، أن دور علم الاجتماع هو الكشف عمّا يجري خلف الستار في الحياة الاجتماعية (Bourdieu, 1982). ثم عاد بعد مضي عشرة أعوام ليواصل جهده في دراسة الذائقة والإبداع الفني والأدبي وظروف إنتاجهما؛ ففي **قوانين الفن: أصول وبنية الميدان الأدبي**، ذهب إلى دراسة الفلسفة التي كانت سائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكانت تنادي بفكرة «الفن من أجل الفن»، وبأهمية أن يكون الكاتب مُستقلاً عن قوانين السوق وعن أهمية إقراره بحكم أقرانه من الكتّاب فقط. كان بورديو يرى هذه الحركة باعتبارها نتاجاً لاتجاه بدأ في خضم حركة التنوير الهادفة إلى جعل صيرورة الإنتاج الثقافي أكثر استقلالية.

حريٌّ بنا هنا أن نشير إلى ما أخذ بورديو ينادي به في الأعوام المتأخرة من حياته، أي أهمية البعد التأملي في العلوم الاجتماعية والإنسانية عامة، والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع خاصة. كما أكد في مؤلفه المعروف: **دعوة لعلم اجتماع تأملي** (Bourdieu and Wacquant, 1992)، الذي أصدر بشكل مشترك مع لوك وواكوانت، وكذلك في محاضرته بمناسبة منحه ميدالية هوكسلي من قبل «الجمعية الملكية البريطانية للأنثروبولوجيا»؛ ففي تلك المحاضرة، وكانت بعنوان **المشاركة الموضوعية**، أكد أهمية البعد الذاتي التأملي في التعامل مع موضوعات البحث (Bourdieu, 2003)، خاصة في ما يتعلق بدور منهج «الملاحظة بالمشاركة» في الأعمال الميدانية الإثنوغرافية، مؤكداً أن هذا الأمر لا يعني في أية حال من الأحوال الاختيار بين: الانصهار التخيلي الضروري في محيط غريب، أو الموضوعية المبنية على النظر من بعيد بحيث يظل فيها الملاحظ في حالة بُعد عن ذاته، مثلما هو بعيد عن موضوع ملاحظته (Bourdieu, 2003: 282).

ثامناً: العودة إلى النضال الاجتماعي

بخلاف مواقفه خلال حياته الأكاديمية المبكرة المتسمة بإصراره على عدم خوض علم الاجتماع الأكاديمي غمار الحياة العامة، وما يترتب عنه من تحول علماء الاجتماع إلى شخصيات ثقافية نشطة في الحياة العامة والشأن السياسي العام، نجد أن بورديو كفّ عن المناداة بهذا الموقف، بل بخلاف ذلك انتقل بكامل ثقله الفكري والأكاديمي نحو خوض غمار الحياة العامة بتداعياتها السياسية، بل أصبح منتقداً المواقف الداعية إلى إبقاء علم الاجتماع كشكل من المتعة الفكرية وكعلم صارم يتسم بالطبيعة العلمية. وهكذا أصبحنا نجد أن الصراعات والمساجلات العامة بدأت تأخذ بورديو نحو ممارسة دور شبيه بدور جان بول سارتر وميشيل فوكو في الحياة السياسية الفرنسية.

إن التصدي لمعالجة قضايا ساخنة وجدالية بأدوات العلوم الاجتماعية، المتسمة بالبرودة العلمية، يعدّ واحداً من الميزات التي اتّبعها بورديو، بل إنه اتصف بها. هكذا كانت تجربته عندما تناول الأزمة الكولونيالية التي كانت تجابهها فرنسا في الجزائر، وكانت من كبريات القضايا السياسية الساخنة التي زجت بالفلاسفة والكتّاب والأكاديميين الفرنسيين في جدال شديد البأس. لذا فضّل بورديو أن تكون مساهمته، إن لم نقل سجاله، مبنية على تناوله الأنثروبولوجي المستند بدوره إلى دراساته الميدانية الإثنوغرافية للقبائليين في بربر الجزائر. وقد نتجت من تلك المساهمة أعماله المبكرة التي صدرت في الستينيات، مثل **سوسيولوجيا الجزائر** و**الشعور بالشرف في المجتمع القبائلي** و**بيت البربر أو العالم معكوساً** و**جزائر ١٩٦٠**، على أنه عاد بعد ذلك ليتوج تلك المساهمة بعمله المعروف **موجز حول نظرية الممارسة**.

في تجربته الأنثروبولوجية مع الجزائر، نحن إزاء الأكاديمي الذي وجد أن غايته ليست في الفلسفة وإنما في الإثنولوجيا، فاتجه إلى الأنثربولوجيا للاستفادة من نظرياتها وأدواتها المنهجية لمحاولة الوقوف على المجتمع الفلاحي بين قبائل بربر الجزائر.

انتقل بورديو بأفكاره للخوض في غمار قضايا عامة ساخنة انشغل بها المثقفون والشارع العام الفرنسي عموماً، مثل دور التسلط والهيمنة في الحياة عامة، والمؤسسة التعليمية والأكاديمية الفرنسية خاصة؛ نحن هنا أمام بورديو في تحوله نحو السوسيولوجيا والنظرية الاجتماعية، متكئاً عليها في تصدّيه لمفاهيم سبق له أن وظّفها أنثروبولوجياً، مثل: «الهابتوس» و«الميدان» و«الممارسة» و«رأس المال الرمزي» و«العنف الرمزي»، على أنه سعى إلى توظيفها ببراعة في عمله المعروف **الإنسان الأكاديمي**؛ ففي حين إنه كان ينشد إماطة اللثام عن النظام الكولونيالي الفرنسي وفشل سياساته الاستيطانية في الريف الجزائري، كشف، في تحليله الديالكتيك التاريخي للبنى الاقتصادية والبنى الزمنية، عن دورها في تحولات المجتمع الجزائري التقليدي وبروز الحركة الوطنية الثورية. ولعل أعمالاً مثل **جزائر ١٩٦٠** وبيت **البربر أو العالم معكوساً** و**سوسيولوجيا الجزائر** تعدّ نماذج لما تناوله، وقد امتاز في معالجاته بكونه أنثروبولوجياً بنيوياً، ولكن ستشهد أعماله اللاحقة عن الجزائر، مثل **موجز حول نظرية الممارسة** تحوله عن بنيوية ليفي ستروس.

لقد أصبح بورديو منذ منتصف التسعينيات، وبعد مرور عشرة أعوام على انتخابه أستاذاً لعلم الاجتماع في الكوليج دو فرانس(١٠)، شخصية ثقافية عامة في فرنسا، يتكرر ظهورها في البرامج التلفزيونية، وقد أخذ يُظهر تأييده إضرابات عمال سكك الحديد، وكان في أحيان أخرى يخرج بصفته متحدثاً باسم المتشردين؛ كان عمله **حول التلفزيون**، الذي هاجم من خلاله الخطاب الإعلامي للقنوات الفضائية، أكثر الكتب مبيعاً عام ١٩٩٦ .(Bourdieu, 1996 [1999])

وسنلحظ أيضاً عودة بورديو وانشغاله بهذه القضايا العامة، مستنداً إلى عدته الأنثروبولوجية تارة، وعدته السوسيولوجية تارة أخرى، كما في حالات مساندته العمال المهاجرين الجزائريين في فرنسا، ودفاعه عن قضايا العاطلين والمشردين، ومؤازرته الكثير من الإضرابات التي نظمها عمال سكك الحديد في فرنسا، كما فعل في الأعوام الأخيرة.

توالى صعود بورديو منصة النضال الاجتماعي خلال عقد التسعينيات، منادياً بأهمية مواصلة دولة الرفاه الاجتماعي دورها الاقتصادي والاجتماعي. وعكف على التصدي للاستغلال والهيمنة اللذين أخذ الإعلام يمارسهما، خاصة الإعلام التلفزيوني، وكان من نتاج هذا الدور الجديد الذي راح بورديو يقوم به بشكل مضاعف كتابه **حول التلفزيون**، وإصداره المجلة الأوروبية المعروفة **ليبير**، التي تولى رئاسة تحريرها حتى وفاته، وأيضاً تأسيسه وإدارته جمعية «ريزون دوغي»(١١).

---

(١٠) كان بورديو قد انتُخِبَ أستاذاً لعلم الاجتماع في الكوليج دو فرانس عام ١٩٨١.

(١١) أصدر بورديو المجلة باسم *Liber* عام ١٩٩٦، أمّا الجمعية فكانت تعرف باسم (Raisons d'agir)، هذا وقد تولّى شخصياً رئاسة تحريرها حتى وفاته. كانت المجلة معنيّة بمراجعات الكتب في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، وكان بورديو يهدف من ورائها إلى إحداث قدرٍ كبيرٍ من الجدل والنقاش في هذا الحقل. صدرت المجلة بتسع لغات أوروبية، كما كانت تصدر بشكل متزامن في تلك الدول الأوروبية التسع.

أولى بورديو الإعلام اهتماماً خاصاً، وذلك عبر ما كان يثيره من موضوعات جدالية؛ فقد نشر في عام ١٩٦٩ نقده للصحافة والتلفزيون، حيث أوضح أن، بخلاف ما يدعيه التلفزيون من انفتاح على العالم، فإنه في الواقع يُشكّل نمطاً من الرقابة، وذلك من خلال جمود أُطره التي تحد ممّا يمكن قوله أو إيصاله إلى الآخرين (Bourdieu, 1996 [1999]).

تاسعاً: رأس مال بورديو الفكري

امتازت تجربة بورديو السوسيولوجية بشكل عام، والأنثروبولوجية بشكل خاص، بالميل نحو إعطاء الممارسة والسياق المعيش أهمية خاصة في تحليله؛ فقد أولى عملية تحليل اللامساواة والتمايز الطبقي على المستوى البنيوي أهمية خاصة، مثلاً، أكثر من اهتمامه بالجانب الأيديولوجي، ولكن بدون الوقوع أيضاً في الوهم الموضوعي للبنيوية. تبنّى بورديو موقفاً رافضاً للتخندق خلف مدرسة أو اتجاهٍ فكري بذاته، مثلما رفض السعي إلى دراسة ظاهرة ما بمعزل عن أي سياق معيّن. كان يعتقد بأهمية أن يتجاوز العلم اعتماده على النماذج التحليلية الجاهزة للوقوف على طبيعة الحياة الاجتماعية، لذلك نجده على وئام تام مع مفهوم «الممارسة»، والسعي إلى اكتشاف علاقة الممارسة، أو الممارسات، بالمعرفة العملية.

تميزت تجربة بورديو أيضاً بابتعاده عن الكليشيهات والتصورات النمطية والتصنيفات التي تنحو نحو العالمية، وحاول عوضاً عن ذلك أن يتجه نحو إيضاح علاقات السلطة كما هي متجسدة في الواقع الاجتماعي، وكما هي معيشة ميدانياً. من جهة أخرى، سعى إلى أن يجعل نظرية المعرفة لديه تمتاز بعدم وقوعها في وهم الحقائق المطلقة أو الميول التاريخانية، ساعياً إلى إحداث قدرٍ من العدالة والإنصاف تجاه الحقيقة وسياقها.

عُدَّ بورديو من بين أبرز مفكري فرنسا المعاصرة، وأصبح يُنظر إليه على أنه في مصاف فوكو ورولاند بارت وجاك لاكان، كما تعدى تأثيره النطاق الضيق لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا ليشمل مختلف ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ فقد شكلت أعماله علامات بارزة في حقول مثل: الفلسفة، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والدراسات الثقافية، والتعليم والنقد، والنقد الأدبي. لقد تُرجمت أعماله إلى كثير من اللغات، وصُنفت أعمال مثل **التمييز: النقد الاجتماعي للحكم على الذوق** و**قوانين الفن: أصول وبنية الميدان الأدبي**، من بين أهم الأعمال الكلاسيكية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية. وقد اعتبرت «الجمعية الدولية لعلم الاجتماع» عمله ذا العنوان **التمييز: النقد الاجتماعي للحكم على الذائقة** واحداً من أهم عشرة أعمال سوسيولوجية في العالم خلال القرن العشرين.

واصل بورديو اعتماده في استنتاجاته النظرية العامة على تجاربه الميدانية الإثنوغرافية، أي تجربته بين البربر في منطقة القبائل في الجزائر، والأخرى بين العمال الجزائريين من المهاجرين في فرنسا. وكان اهتمامه الرئيسي في نظريته الاجتماعية منصباً على ما يمكن تسميته الاقتصاد السياسي للمعاني الثقافية، خاصة أن نظريته في الممارسة

تناولت بشكل مباشر مفاهيم مثل: «إعادة الإنتاج» وانتقال أنساق المعاني، وكيف أنها تُشكَّل ويعاد تشكيلها في مجتمعات مختلفة من خلال تمركز السلطة والعلاقات الاقتصادية بين الجماعات والطبقات في مجتمعات مختلفة. يرى بعض الباحثين المهتمين بفكر بورديو وأعماله، أن الأمر من هذه الناحية لا يعدّ جديداً، ذلك أن هناك آخرين تناولوا مثل هذه الموضوعات، مثل مارشال سالينز في عمله **الثقافة والعقل العملي**، أو آلن تورين في **حول الإنتاج الذاتي للمجتمع** (Sahlins, 1976, and Touraine, 1977)، بيد أن ما يميز بورديو من غيره من الباحثين هو إصراره على المعالجة الاستطرادية لتلك المنظومات الفكرية النظرية من خلال سياقات إثنوغرافية محددة مبنية على تجارب ميدانية مباشرة، عوضاً عن المراوحة في المستوى النظري المجرد وحده. ولعل هذه الميزة الخاصة بتجربة بورديو هي التي جعلت من فكره ونظريته الاجتماعية في العالم الأنغلو ساكسوني محل اهتمام واسع من المشتغلين في حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية.

لقد أُعجب كثير من الأنثروبولوجيين بالطريقة التي أخذ مشروع بورديو يُظهر اهتمامه البالغ بقضايا مثل المثاقفة، والاختلاف، والكيفية التي تتم بها إقامة الصلة بينهما وبين الإنتاج المحلي للسلطة. لقد تعززت المكانة التي يحتلها فكر بورديو بين الأنثروبولوجيين، وذلك بسبب ارتباط نظريته بشأن الممارسة بالعمل الإثنوغرافي الحقلي وبالأعمال الوصفية.

تفاوتت الانتقادات التي وجِّهت إلى بورديو في نوعيتها، فبعضها انصب على أسلوب الكتابة المائل إلى التعقيد غير المبرر، أما البعض الآخر من الانتقادات، فقد توجّه إلى ما تمت تسميته «الإرهاب السوسيولوجي»، الذي كان بورديو يستخدمه ضد خصومه من الباحثين الذين يمتلكون آراء مختلفة عنه. غير أن أبرز الانتقادات التي أبداها عدد من الأنثروبولوجيين انصبّت على المبالغة التي كان بورديو يبديها نحو مفهوم رأس المال الرمزي والاجتماعي، والتفكير العملي والممارسة، وذلك على حساب التفكير الاقتصادي، والمخاطر التي يقدم عليها الفاعل الاجتماعي في الحياة اليومية، وهو نتاج تاريخي للمنطلق الثقافي. لقد نظر عدد من النقاد إلى الدور الذي أسنده بورديو إلى رأس المال الرمزي من حيث تحويله إلى رأسمال اقتصادي، بوصفه محاطاً بقدر من المبالغة، وكانوا يرون أن سبب وجود رأس المال الرمزي، كالعلاقات القرابية أو الاعتقاد الديني، ليس بالضرورة تحقيق مكاسب اقتصادية، وإنما لأهمية هذه الأمور في حد ذاتها □

المراجع

Bourdieu, Pierre (1977) [1979]. *Algeria 1960: The Disenchantment of the World: The Sense of Honour: The Kabyle House or the World Reversed: Essays*. Translated by Richard Teese. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1972) [1977]. *An Outline of a Theory of Practice [Esquisse d'une Théorie de la Pratique]*. translated by Richard Nice. Paris: Librairie Droz; Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1963). «The Attitude of the Algerian Peasant Toward Time.» In: Julian Pitt-Rivers (ed.). *Méditerranean Countrymen*. translated by Geralad E. Williams. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (2002). *Le Bal des Celibataires: Crise de la Societe Paysanne en Bearn*. Paris: Seuil.

Bourdieu, Pierre (1979) [1986]. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste [La Distinction: Critique sociale du jugement]*. translated by Richard Nice. Paris: Minuit; Cambridge, MA: Polity Press.

Bourdieu, Pierre (1984) [1988]. *Homo Academicus*. Cambridge, MA: Polity Press.

Bourdieu, Pierre (2003a). «Colonialism and Ethnography: Foreword to Pierre Bourdieu's Travail et travailleurs en Algérie.» Translated by Derek Robbins and Rachel Gomme. *Anthropology Today*: vol. 19, no. 2.

Bourdieu, Pierre (2003b). *Images d'Algérie: Une Affinite Elective*. Texts and photographs by Pierre Bourdieu; Edited by Franz Schultheis. Arles: Actes Sud.

Bourdieu, Pierre (2003c). «Participant Objectivation.» *Journal of the Royal Anthropological Institute*: vol. 9, no. 2.

Bourdieu, Pierre (1987) [1990]. *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*. Cambridge, MA: Polity Press.

Bourdieu, Pierre (1991). *Language and Symbolic Power*. Translated and edited by John B. Thompson. Cambridge, MA: Polity Press.

Bourdieu, Pierre (1982). *Leçon sur la Leçon [Lesson on the Lesson]*. Paris: Seuil.

Bourdieu, Pierre (1980) [1990]. *The Logic of Practice [Le Sens pratique]*. Translated by Richard Nice. Paris: Minuit; Cambridge, MA: Polity Press.

Bourdieu, Pierre (1998) [2001]. *Masculine Domination [La Domination Mascline]*. Translated by Richard Nice Paris: Seuil; Stanford, CT: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre (1996) [1999]. *On Television and Journalism [Sur la Television]*. Translated by P. Ferguson. Paris: Liber Edition; London: Pluto Press.

Bourdieu, Pierre (1970) [1977]. *Reproduction in Education, Society and Culture*. Translated by Richard Nice. London: Sage.

Bourdieu, Pierre (1970) [1990]. *Reproduction in Education, Society and Culture [La Reproduction: Eléments pour une théorie du systéme d'enseignement]*. translated by Reichard Nice. Paris: Minuit; London: Newbury Park.

Bourdieu, Pierre (1992) [1996]. *Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. Cambridge, MA: Polity Press.

Bourdieu, Pierre (1966). «The Sentiment of Honour in Kabyle Society.» In: J. G. Peristiany (ed.). *Honour and Shame: The Values of Méditerranean Society*. Translated by Philip Sharrad. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre (1958) [1962]. *Sociology de l'Algére [The Algerians]*. Translated by A. C. M. Ross. Paris: Presses Universitaires de France; Boston, MA: Beacon Press.

Bourdieu, Pierre (1989) [1992]. *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power [Noblesse d'état: Les Grandes écoles et esprit de corps]*. Translated by Susan Emanuel, Paris: Minuit; Cambridge, MA: Polity Press.

Bourdieu, Pierre (1972). «Les Strategies Matrimoniales dans le système de Reproduction.» *Annales*: vols. 4-5.

Bourdieu, Pierre et Abdelmalek Sayad (1964). *Le Déracinement: La Crise de l'agriculture traditionelle en Algérie*. Paris: Minuit.

Bourdieu, Pierre et Abdelmalek Sayad (1964). «Paysans Deracines: Bouleversements Morphologiques et Changements Culturels en Algérie.» *Etudes Rurales I*: vol. 12.

Bourdieu, Pierre [et al.] (1990). *The Love of Art: European Art Museums and their Public [L'amour de l'Art: Les Musées d'art Européens et leur public]*. Translated by Caroline Beattie and Nick Maerriman. Paris: Minuit; Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre [et al.] (1963). *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris et Hague: Mouton.

Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron (1964) [1979]. *The Inheritors: French Students and their Relation to Culture [Les Héritiers: Les étudiants et la culture]*. Translated by Richard Nice. Paris: Minuit; Chicago, IL: University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre and Loic J. D. Wacquant (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre et Marie Claire Bourdieu (1965). «Le Paysan et la Photographie.» *Revue Française de Sociologie*: vol. 6, no. 2.

Carles, Pierre (2000). «La Sociologie est un sport de combat.» (C-P Productions and VF Films. 150 min).

Foster, Stephen W. (1986). «Reading Pierre Bourdieu.» *Cultural Anthropology*: vol. 1, no. 1.

Goodman, Jane E. and Paul A. Silverstein (eds.). (2009). *Bourdieu in Algeria: Colonial Politics, Ethnographic Practices, Theoretical Development*. Lincoln; London: University of Nebraska Press.

Lamaison, Pierre (1986). «From Rules to Strategies: An Interview with Pierre Bourdieu.» *Cultural Anthropology*: vol. 1, no. 1.

Lechte, John (2007). «Pierre Bourdieu (1930-2002).» in: John Lechte. *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Post-Humanism*. 2nd ed. London: Routledge.

Lemert, Charles C. (1981). «Reading French Sociology.» in: Charles Lemert (ed.). *French Sociology: Rupture and Renewal Since 1968*. New York: Columbia University Press.

Reed-Danahay, Deborah (2004). «Tristes Paysans: Bourdieu's Early Ethnography in Bearn and Kabylia.» *Anthropological Quarterly*: vol. 77, no. 1.

Sahlins, Marshall (1976). *Culture and Practical Reason*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Stephen, W. Foster (1986). «Reading French Sociology.» in: Charles Lemert (ed.). *French Sociology: Rupture and Renewal Since 1968*. New York: Columbia University Press.

Touraine, Alain (1977). *The Self-production of Society*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

إميل دوركايم: ملمح من حياته وفكره الأنثروبولوجي

عبد الله عبد الرحمن يتيم(*)

أستاذ في جامعة البحرين.

مقدمة

لم يترك أي مفكر اجتماعي وعالم اجتماع أثراً كبيراً في فكر ومسار الأنثروبولوجيا، مثلما ترك إميل دوركايم؛ فمساحة التقاطعات الكبرى بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، من جهة، وعلم الاجتماع، من جهة أخرى، إنما يعود الفضل فيها إلى إسهامات دوركايم، التي كانت ولا تزال تشكل المعين اليومي للباحثين في هذه الحقول الخصبة من العلوم الاجتماعية. وعلى الرغم من كثرة الأبحاث والدراسات التي تنشر حول هذا المفكر الاجتماعي العظيم، إلا أن نصيب إسهاماته الأنثروبولوجية منها بشكل محدد، لا يزال قليلاً نسبياً، إن لم يكن نادراً، وخصوصاً ما ينشر منها بالعربية. كما يعاني الكثير من الدراسات، التي سعت لتسليط الضوء على أفكار ونظريات هذا المفكر الاجتماعي إما غياباً كلياً أو محدوداً للسياقات التاريخية والاجتماعية المصاحبة لها، أي كما لو كانت تلك الأفكار والنظريات منزوعة من الظروف التاريخية لإنتاجها. لذا تطمح هذه الدراسة إلى تقديم إيجاز مهم في كلا الجانبين، حيث يرى كاتبها أنه على الرغم من الأهمية الخاصة لإسهامات دوركايم الأنثروبولوجية، فستظل الإحاطة بها قاصرةً ما لم توضع في السياق السيري لإميل دوركايم؛ أي في السياقات التاريخية والاجتماعية لحياة هذا المفكر، وأثرها سلباً أو إيجاباً في مسار عطائه الفكري وإنتاجه لتلك الأفكار والنظريات السوسيولوجية عامة، والأنثروبولوجية خاصة.

أولاً: أهميته الأنثروبولوجية

في مقالة لـكلود ليفي ستروس بعنوان «بماذا تدين الإثنولوجيا لدوركايم؟» (Levi-Strauss, 1973)[(١)]، بمناسبة الاحتفال بمئوية إميل دوركايم (Emile Durkheim) (١٨٥٨ ـ ١٩١٧)

(*) البريد الإلكتروني: abdullah.yateem@gmail.com.

(١) كان مقرراً للاحتفالية أن تتم عام ١٨٥٨م، إلا أنها أجلت لعام ١٩٦٠م، وقد أُقيمت في جامعة السوربون، =

أظهر الأخير الأثر الذي تركه اهتمام دوركايم بموضوعات كانت تُعد في غاية الأهمية من الناحية الأنثروبولوجية في مسيرة تطور الإثنولوجيا. كان ليفي ستروس يرى أن مواقفه قد اتسمت في مرحلة من حياته الفكرية بالسلبية تجاه التاريخ والإثنولوجيا، ولعل ذلك يعود إلى إصراره على علمية العلوم الاجتماعية وابتعادها عن التفسيرات السيكولوجية. ففي عمل مثل **قواعد ومناهج علم الاجتماع** (Durkheim, 1895 [1958])، يرى ليفي ستروس أن دوركايم أبدى تأكيده أهمية أن تكون المادة الأساسية لعالم الاجتماع مستمدة من الوثائق الأصلية المكتوبة عن معتقدات وتقاليد وعادات المجتمع (Levi-Strauss, 1973)، وأن هذا الاستنتاج لن يكون مصدره المعلومات التي تمدها الإثنوغرافيا غير النقدية، ولكن سيعمل على تدعيمها من خلال المعلومات التاريخية (Levi-Strauss, 1973: 45).

إن هذا الموقف السلبي تجاه الإثنوغرافيا سيكون مماثلاً برأي ليفي ستروس للموقف الذي اتخذه مارسيل موس وهنري هوبير من صدقية وجدوى الإثنوغرافيا، وذلك في مقالتهما «الأضحية: طبيعتها ووظيفتها» التي نشراها في **حولية علم الاجتماع** عام ١٨٩٩ (Hubert and Mauss, 1899)؛ على أن هذا الموقف لدوركايم ومُريديه، كما يرى ليفي ستروس، قد تغير جذرياً من الإثنوغرافيا، وبخاصة خلال السنوات العشر الأخيرة من القرن التاسع عشر. ولعل ذلك يتضح من خلال المقدمة التي خصصها دوركايم لـ **الأنماط الأولية للحياة الدينية** (Durkheim, 1915 [1954])، إذ أعاد الاعتبار للإثنوغرافيا من خلال تأكيده ملاحظة الظاهرة الاجتماعية من الناحية التاريخية والإثنوغرافية بشكل متزامن (Levi-Strauss, 1973: 45). يرى ليفي ستروس أن هذا التغير الذي أظهره دوركايم نحو الإثنوغرافيا، والذي أخذ يتضح بصورة جلية خلال الأعوام ١٨٩١ ـ ١٩١٢ ليعود بصفة رئيسية لاطلاعه على مؤلفات أنثروبولوجيين كانت مبنية في الأساس على أعمال حقلية إثنوغرافية، مثل: فرانز بواز، وآخرين، وتأثره من ناحية بأعمال أنثروبولوجية نظرية، مثل نظريات إدوارد تايلور. وقد اتضحت تلك التأثيرات الأنثروبولوجية في أعماله التي نشرها بشكل مشترك مع مارسيل موس، مثل: **زنا المحارم: أصل وطبيعة المحرمات** وكذلك **التصنيف البدائي** (Durkheim and Mauss, 1903 [1963])، بالإضافة إلى مراجعاته العديدة التي نشرها في **حولية علم الاجتماع**، حيث أسهم من خلالها في النظرية والمعارف الإثنولوجية والأنثروبولوجية بصفة عامة.

١ ـ الانعتاق العلماني

يعد إميل دوركايم الأب المؤسس للسوسيولوجيا الأكاديمية في فرنسا، وأحد أكثر أوائل المنظّرين نفوذاً في مجال دراسته للمجتمعات القديمة أو البدائية. ينتمي إلى أسرة يهودية في شمال شرق فرنسا، وقد انتهج الطريق الذي اتبعه جيلٌ عظيمٌ من الأكاديميين الجمهوريين،

= إلا أن ليفي ستروس قد حُرم إلقاء محاضراته بسبب اعتراض أستاذ علم الاجتماع جورج غورفيتش على مشاركة ليفي ستروس، على أن المقالة أعيد نشرها بعد ذلك في الكتاب التذكاري للاحتفالية، ثم أعيد نشرها كذلك في المجلد الأول من **الأنثروبولوجيا البنيوية**.

أي وفق الفلسفة التعليمية والعقائدية الوصفية. تلقى دوركايم تعليمه في دار المعلمين العليا، حيث مُنح شهادة مُدرس في الفلسفة وكذلك دكتوراه في عام ١٨٩٣. ولد في الخامس عشر من أبريل/نيسان ١٨٥٨ بمدينة إيبنال، عاصمة فوسي من إقليم اللورين بفرنسا. كانت والدته ميلاني تنتمي إلى أسرة يعمل والدها في التجارة، أما والده موس فكان حاخاماً للطائفة اليهودية في إيبنال منذ عام ١٨٣٠، وكان هو أيضاً الحاخام الأكبر لكل من منطقة فوسي وأوت مارين. كذلك كانت الحال بالنسبة إلى جده الأصغر والأكبر من جهة أبيه، حيث كان كل منهما حاخاماً للطائفة اليهودية، وعليه فقد أمضى دوركايم سنوات تعليمه الأولى في مدرسة دينية يهودية.

كان متوقعاً من دوركايم أن يواصل تعليمه الديني لكي يصبح بعد ذلك حاخاماً، شأنه في ذلك شأن والده وأجداده؛ فقد درس العبرية، والعهد القديم، والتوراة، والتلمود، إلى جانب دراسته للمناهج التعليمية الاعتيادية في مدارس نظامية كانت تتبع النظام التعليمي العلماني. لقد عُرف عنه تخلّيه عن الاعتقاد الديني باختلاف أشكاله، ومع ذلك شكل الدين موضوعاً رئيسياً في أبحاثه ودراساته طوال سنواته العلمية. ولكنّ، بخلاف رغبة والديه، أنهى دوركايم خلال سنواته المدرسية التزامه الديانة اليهودية والتعليم الديني، وبخاصة بعد رحيله إلى باريس. على أن هذا التخلي عن اليهودية، كمعتقد ديني، لم يمنعه من إحساسه بأهمية العلاقة الوثيقة للأسرة اليهودية الأرثوذكسية بالمجتمع اليهودي في منطقة الألزاس واللورين، حيث الاحتلال البروسي لهذه المنطقة عام ١٨٧٠ جعلها تعاني النتائج السلبية المترتبة على الاتجاهات المعادية للسامية، والتي راح ضحيتها العديد من الفرنسيين اليهود؛ وعليه؛ فإن مشاعر العداء لهم من قبل المسيحيين قد عزز الإحساس بالتضامن الاجتماعي بين المجتمع اليهودي هناك(٢).

حقق دوركايم تفوقاً دراسياً خلال سنوات دراسته في كلية إيبنال، فقد حاز شهادة البكالوريا في الآداب عام ١٨٧٤ وأخرى في العلوم في العام الذي يليه، أي عام ١٨٧٥. بعد ذلك قرر دوركايم أن يصبح مدرّساً، فغادر إيبنال إلى باريس للالتحاق بدار المعلمين العليا، حيث استطاع بعد محاولات عديدة وشاقة في عام ١٨٧٩ اجتياز امتحان القبول. وهكذا قضى سنوات قليلة من حياته العملية مدرساً في إحدى المدارس الثانوية، تبع ذلك قضاؤه عاماً كاملاً في الجامعات الألمانية لدراسة النظرية الاجتماعية. بعد عودته إلى فرنسا عام ١٨٨٧ عيّن بصفته أول محاضر في علم الاجتماع والتدريس في جامعة بوردو، إلا أنه انتقل في عام ١٩٠٢ إلى جامعة السوربون حيث قضى بقية حياته أستاذاً فيها.

كانت سنوات الدراسة في دار المعلمين العليا في غاية الأهمية، إذ صادف وجوده فيها مزاملته نخبة من الطلاب الذين شكلوا بعد ذلك أعلاماً في حقولهم؛ فكان هناك عددٌ من الفلاسفة مثل: هنري بيرغسون وبوستاف بيلو وإدمون غوبلو وفيلكس رو وموريس بلونديل. وكان من بينهم عالم النفس بيار جانيه، وعالم اللسانيات فيرديناند برانو، والمؤرخان هنري

---

(٢) يعتبر كتاب ستيفن لوكس عن دوركايم من أكثر الأعمال التي تناولت الجوانب السيرية والفكرية بعمق ومنظور نقدي في غاية الأهمية (Lukes, 1972).

بير وكميل جوليان، والجغرافي لوسيان غالوي. وفي خضم هذه المجموعة من الأصدقاء، والمناخ العام في الكلية، أصبح دوركايم مشاركاً ناشطاً في العديد من الحوارات السياسية والفلسفية التي كانت تدور رحاها آنذاك، وقد أخذ كثيراً في هذه المرحلة بالأهداف السامية للعلمانية ومبادئ الجمهورية الداعية لإصلاح التعليم، ومن بينها فصل الدين عن التعليم، وجعل التعليم علمانياً وإلزامياً. كان اهتمامه منصباً على الجوانب الأكاديمية من إصلاح التعليم، أما بالجوانب السياسية فكان أقل. كما أسهم خلال سنوات دراسته في دار المعلمين العليا في بلورة انتقادات جادة للبرامج الدراسية للكلية واتجاهاتها، وخصوصاً الجوانب الأدبية والإنسانية منها. وعلى الرغم من حالته الصحية السيئة خلال عامي ١٨٨١ ـ ١٨٨٢، إلا أنه استطاع اجتياز امتحان إجازة التدريس وأصبح بموجبها مدرساً للفلسفة في المدارس الثانوية الحكومية.

عندما كان دوركايم طالباً في دار المعلمين العليا، تلقى تعليمه على يد أستاذ الكلاسيكيات المعروف نوما دينس فاستيل دوكولنيز، حيث امتاز الأخير برؤيته الاجتماعية العلمية، وقد أنجز دوركايم معه كتابة أطروحته حول الفيلسوف والمفكر الفرنسي مونتسكيو. كما درس واطلع على أعمال أوغست كونت وهربرت سبنسر؛ هذا وسوف تترك هذه التجربة أثرها فيه، أي من حيث تبنّيه في مرحلة مبكرة للمنهج العلمي في تناول المجتمع، وما ترتب على ذلك من تصادم مع النظام الأكاديمي الفرنسي الذي لم يكن يمتلك حتى ذلك الوقت مقرراً تعليمياً في مجال العلوم الاجتماعية.

لم يكن متوقعاً أن يتمكن دوركايم من الحصول على وظيفة أكاديمية في الأكاديميات التعليمية المعروفة في باريس، وهكذا قضى نحو عام في دراسة علم الاجتماع في ألمانيا، ليعود بعد ذلك إلى بورديو في عام ١٨٨٧ حيث أسس فيها أول دار للمعلمين في فرنسا. عُهد إليه تدريس البيداغوجيا، علم أصول التدريس، وكذلك العلوم الاجتماعية. ومن هذه المنصة انطلق في ممارسة دور هام في تجربة إصلاح نظام التعليم الفرنسي في المدارس، وتمكّن من إدخال العلوم الاجتماعية كمواد تعليمية.

تعرضت فرنسا لتأثيرات الحرب العالمية الأولى، إذ قامت ألمانيا باحتلال شمال فرنسا في عام ١٩١٤، وقد تطلب الأمر من دوركايم المساهمة الفكرية بالدفاع عن فرنسا ضد الاحتلال الألماني وكذلك التصدي للاتجاهات المعادية لليهود وللسامية. كانت خشيته أن يترتب على هزيمة الجيوش الألمانية، تنامي الاتجاهات اليمينية المحافظة في فرنسا، وقد تعرض دوركايم خلال هذه الفترة لهجوم من هذه الاتجاهات التي أخذت تشكك في ولائه وتنتقد أصوله اليهودية السامية. على أن التأثير الأبرز الذي تركته الحرب عليه شخصياً، فقدانه لابنه الذي قتل في إحدى المعارك الحربية خلال عام ١٩١٦، وهو ما ترك أثراً مدمراً فيه من الناحية النفسية. وكان ابنه أحد أبرز الطلاب الشباب في مدرسة الحوليات، وقد حاز شهادة التفوق في امتحان إجازة التدريس كمدرس للسانيات؛ وبعد شهور من المعاناة النفسية أصيب دوركايم في الخامس عشر من تشرين الثاني/نوفمبر ١٩١٧م بأزمة قلبية أودت بحياته.

٢ ـ حولية علم الاجتماع: البدايات

كان دوركايم خلال سنوات عمله في بوردو (١٨٨٧ ـ ١٩٠٢م) يُلقي محاضرات حول نظرية وتاريخ وممارسة التعليم، إضافة إلى محاضرة عامة أسبوعية، أي صباح كل سبت، حول العلم الاجتماعي، مكرساً اهتمامه التخصصي نحو دراسة ظواهر اجتماعية محددة، مثل: التضامن الاجتماعي، والعائلة والقرابة، والمحرمات، والطوطمية، والانتحار، والجريمة، والدين، والاشتراكية، والقانون. كما أن تعيينه محاضراً للعلوم الاجتماعية وبالسن الصغيرة التي كان فيها في كلية الآداب بجامعة بوردو لم يمر مرور الكرام، وبخاصة أن العلوم الإنسانية كان لها اليد الطولى والمهيمنة هناك. ومما ضاعف من المعارضة ضده تأكيده قيمة علم الاجتماع مقابل العلوم الإنسانية التقليدية، مثل: الفلسفة، والتاريخ، والقانون؛ إذ كان دوركايم ينادي بأهمية تقديم تفسيرٍ سوسيولوجيّ للنظم الأخلاقية والقانونية وذلك من خلال البحث عن الأسباب الاجتماعية التي تحد من الإرادة الحرة والفعالية الأخلاقية للفرد.

أسس دوركايم مع مجموعة من الباحثين الشباب في بوردو مجلة **حولية علم الاجتماع** عام ١٨٩٨[٣]، كانت المجلة الأولى للعلوم الاجتماعية في فرنسا، وقد شكلت الخلفية والاهتمامات الفلسفية العامل المشترك لمجموعة الباحثين الشباب الذين عملوا معه في المجلة. استطاعت **حولية علم الاجتماع** أن تجري مراجعات سنوية للكتابات والإصدارات السوسيولوجية الطابع، وقدمت معلومات إضافية عن دراسات في ميادين أخرى تخصصية، إضافة إلى ما نشرته من مقالات مطولة في مجال علم الاجتماع.

تمكن دوركايم، سواء من خلال مؤلفاته أو من خلال أعمال التدريس التي يقوم بها، أن يستقطب من حوله عدداً من الباحثين الشباب الموهوبين، كان معظمهم من الفلاسفة، ولكن كان بينهم المؤرخون، والاقتصاديون، وفقهاء القانون، نذكر منهم: مارسيل موس، بول فوكونية، هنري هوبير وسيلستين بوغلي[٤]. وقد أنشأ مع كل هؤلاء **حولية علم الاجتماع**، وكانت هذه المجلة النقدية معنية في الأساس بتغطية معظم ميادين العلوم الاجتماعية، مثل: الجغرافيا الاجتماعية، وعلم السكان، وعلم النفس الجماعي، والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وتاريخ الدين، والإثنولوجيا، وعلم الاجتماع؛ وقد أصبح لهذه المجلة دورٌ محوريٌ في التطوير والرواج

(٣) **حولية علم الاجتماع** (*L'Annee sociologique*). أسس دوركايم هذه المجلة عام ١٨٩٨، وأصبح رئيساً لتحريرها، استمرت في الصدور بصورة سنوية حتى عام ١٩٢٥م حيث توقفت بعد ذلك، ولكنها عادت للصدور في عام ١٩٣٤ وتواصل صدورها هذه المرة حتى عام ١٩٤٢م، ولكن باسم جديد *Annales Sociologique*، إلا أنها عادت بعد الحرب العالمية الثانية فصدرت باسم *L'Annee Sociologique*، وظلت تصدر بهذا المسمى حتى يومنا هذا.

شكلت **حولية علم الاجتماع** منذ صدورها بوتقة فكرية لمنهج ورؤية دوركايم السوسيولوجية، بل تحولت مع مرور الوقت إلى مدرسة معروفة، كان من بين أعضائها، إضافة إلى مارسيل موس، سيلستين بوغلي، هنري هوبير، روبرت هيرتز، موريس هولباخ وفرنسوا سيمياند.

(٤) نظراً إلى طبيعة العلاقة التي ربطت دوركايم بابن أخته مارسيل موس، سواء على المستوى الشخصي أو على المستوى الفكري، وقيامهما بنشر مقالات عديدة مشتركة، نحيل القارئ على دراستنا عن موس وعن طبيعة تلك العلاقة (يتيم، ٢٠٠٩).

للنظريات المعنية بالوقائع الاجتماعية. كانت رؤية دوركايم في هذه المرحلة ترتكز على مبدأ النظر إلى المجتمع باعتباره سابقاً في وجوده على الفرد، وعليه فإن الفرد لا يشكل الوحدة الأولية للمجتمع، بل إن وعي الأفراد بوجودهم ما هو إلا نتاج الجماعة. وفي ذلك فإن أي تفسير للوجود الاجتماعي للجماعة ينبغي أن يكون سوسيولوجياً، بل بعيداً من التفسير السيكولوجي، أي عدم إعطاء أي اعتبار للعوامل النفسية الفردية. كان يُنظر إلى الفلسفة في الجامعات والمدارس الفرنسية في القرن التاسع من عشر باعتبارها يجب أن تعنى بالأخلاق، والاهتمام هنا يجب ألاّ يكون معنياً باكتشاف طبيعة هذه الأخلاق فقط، وإنما الأخلاقيات الواجبة كذلك. كان دوركايم ينظر إلى الأخلاق مثل بقية معاصريه، أي باعتبارها معرضة لخطر تضخم الفردانية الناتجة من انهيار النظام الاجتماعي والديني القديم.

لقد تم تكريس المجلة بالكامل للتعبير عن رؤيته الجديدة التي أتى بها لعلم الاجتماع؛ فقامت بالترويج لهذه الرؤية السوسيولوجية في فرنسا وخارجها. واستطاع هو وطلابه من خلال عدد من المؤلفات، تكريس منظور جديد لعلم الاجتماع، وقد أمّن بفضل هذه النجاحات فُرص عمل لمُريديه من الطلاب الشباب، حيث تمكنوا بفضله من تقلّد مناصب أكاديمية هامة في معاهد وكليات جامعية معروفة. وما إن أزفت الحرب العالمية الأولى، حتى أصبح دوركايم ومريدوه في حالة انتشار وهيمنة أكاديمية على حقل العلوم الاجتماعية في المؤسسات الكبرى أو الطرفية ضمن النظام التعليمي الفرنسي.

واصل دوركايم مسيرته المهنية الأكاديمية بطريقته المعتادة، بخلاف أسلافه الفرنسيين من علماء الاجتماع مثل أوغست كونت وهنري سان سيمون، فقد عمل دوركايم في البداية في تدريس الفلسفة في عدد من المدارس، إلى أن التحق بجامعة بوردو في عام ١٨٨٧ ليدرس فيها السوسيولوجيا والبيداغوجيا؛ وبعد أن أمضى تسعة أعوام في بوردو، جرى ترقيته لمنصب الأستاذية في حقل العلوم الاجتماعية، ثم انتقل بعد ذلك إلى باريس حيث التحق هناك بجامعة السوربون، محاضراً ثم أستاذاً لعلوم التربية وعلم الاجتماع.

ثانياً: الجذور الأنثروبولوجية

عُرف دوركايم عند انتقاله إلى باريس، ولا سيما بعد اعتلائه كرسي الأستاذية في جامعة السوربون، بجسارته الفكرية وبدفاعه عن الطبيعة العلمية لعلم الاجتماع في مقابل الاتجاهات الأخرى الدينية واللاعقلانية، وتسبب موقفه هذا في تحسس الفلاسفة والكاثوليكية من مناداته بعلم الأخلاق وعلم الدين. لقد صادف تعيينه في السوربون تفاعلات قضية دريفوس وازدياد هيمنة الاتجاهات السياسية اليمينية، وقد ضاعف تحسس هذه الأوساط من تعيينه في السوربون مواقفه المؤيدة لدريفوس(٥). لقد وفر له تعيينه في السوربون السلطة والقوة الأكاديمية اللازمتين، وبخاصة أن دروسه ومحاضراته كانت إجبارية على طلاب التاريخ

(٥) قضية دريفوس (Dreyfus Affairs) يقصد بها هي الفضيحة التي صاحبت اتهام الضابط الفرنسي ألفرد دريفوس (١٨٥٩ ـ ١٩٣٥م) بالخيانة. وكان الكاتب والروائي الفرنسي، إميل زولا، من أشد =

والفلسفة والأدب واللسانيات، كما تولى خلال سنوات عمله في السوربون مسؤولية تدريس أجيال متعاقبة من أساتذة المدارس الفرنسيين، ممن قام بغرس كل أفكاره وآرائه العلمانية والأخلاق العقلانية الفلسفية فيهم.

ترك عدد من المفكرين الفرنسيين تأثيرهم في تكوين دوركايم الفكري، وكان نصيب مفكري وفلاسفة عصر التنوير هو الأبرز، فقد أظهر اهتماماً كبيراً بأفكار ونظريات أوغست كونت على الرغم من إعلان عدم اتفاقه مع بعض أفكاره ونظرياته؛ كما ترك مفكرون آخرون تأثيرهم فيه، مثل: مونتسكيو وجان جاك روسو. كما تعرض دوركايم لتأثير مفكرين وفلاسفة من خارج فرنسا، إذ كان لعالم الاجتماع البريطاني هربرت سبنسر ونظريته التطويرية تأثيرٌ كبيرٌ فيه رغم انتقاده لأفكاره ومنظوره السوسيولوجي. كما كان هناك تأثير من قبل عددٍ من مفكري العلوم الاجتماعية الألمان من جراء فترة دراسته المكثفة والقصيرة عند زيارته لألمانيا، ومن أبرز هؤلاء: فان دين، شافل، تونيس وغاملويسز؛ وقد كان تأثير هؤلاء جلياً في أعماله السوسيولوجية. أما التأثير الأبرز فقد كان مصدره المفكر البريطاني وليم روبرتسون سميث، حيث تعرف إلى أعماله خلال الفترة المتأخرة من حياته، وكان لعمل مثل **محاضرات حول ديانة الساميين** تأثيرٌ بارزٌ وجليٌ في عمله المعروف **الأنماط الأولية للحياة الدينية** (Smith, 1899; Durkheim, 1915 [1954]).

شكلت أعمالٌ هامة قام بنشرها مثل: **تقسيم العمل الاجتماعي وقواعد المنهج في علم الاجتماع والانتحار** (Durkheim, 1893 [1960]; 1895 [1958], and 1897 [1951])[٦] علامات بارزة في تطور علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية قاطبة، سواء في فرنسا أو خارجها، وكانت تلك الأعمال نتاج محاضراته الجامعية والحلقات الدراسية التي كانت مرتبطة به. أبدى دوركايم، إلى ذلك، اهتمامه بمعالجة مشكلات أخرى، مثل: الاشتراكية، والتنظيم العائلي، والنظريات الاجتماعية الألمانية.

اتجه دوركايم في دراساته ومحاضراته المتأخرة نحو معالجة سوسيولوجيا التعليم، والأخلاق، والأخلاق العلمية، والنفعية، وسوسيولوجيا العائلة، وتاريخ العلوم الاجتماعية، والإحصاءات، وموضوعات أخرى متفرقة. أما منذ انطلاقة مدرسة الحوليات، فقد اتجه نحو الاهتمام بدراسة المجتمعات القديمة، وبخاصة الموضوعات المتعلقة بالديانات البدائية والتنظيمات الاجتماعية. ولا بد من التنويه هنا بأن موضوعاً مثل التضامن الاجتماعي في المجتمعات القبلية الانقسامية التي تقع في إطار ما أطلق عليه بالتضامن الميكانيكي في مقابل التضامن العضوي في المجتمعات الحديثة، إنما يعود برأيه إلى نظم تقسيم العمل. لقد شكلت تلك الموضوعات الثيمات الرئيسية لأطروحته للدكتوراه التي تقدم بها عام ١٨٩٣، وإن كانت أطروحته قد خلت من أي تضمينات إثنولوجية هامة.

= المناصرين للقضية، وقد اعتبرت القضية هذه آنذاك من أكثر قضايا الرأي العام المتعلقة بالحريات العامة.

(٦) تُلفت النظر إلى الترجمة العربية الهامة التي قام بها حافظ الجمالي لعمل دوركايم **تقسيم العمل في الاجتماعي** وذلك بإشراف اليونسكو (دوركايم، ١٩٨٢).

١ ـ المُقدس والدنيوي

تعتبر تسعينيات القرن التاسع عشر سنوات خصبة في حياة دوركايم، إذ نشر في عام ١٨٩٣ أطروحته للدكتوراه **تقسيم العمل الاجتماعي** (Durkheim, 1893 [1960])، وكانت بمنزلة بيانٍ سوسيولوجيّ حول طبيعة وتطور المجتمع البشري، كما أعقب هذا المؤلَّف بنشره عام ١٨٩٥ عملاً آخر هو **قواعد المنهج في علم الاجتماع** (Durkheim, 1895 [1958])، وكان كالعمل الأول بياناً أساسياً حاول أن يظهر من خلاله الحال التي كان عليها علم الاجتماع وتبيان ما ينبغي أن يكون عليه الأمر. كما شهد العام ذاته تأسيسه قسم علم الاجتماع في جامعة بوردو، وكان يعدُ بمنزلة أول قسم يؤسس في الجامعات الأوروبية، ثم تلا ذلك تأسيسه في عام ١٨٩٨ لـ **حولية علم الاجتماع**، حيث، كما ذكرنا، كانت أول مجلة لعلم الاجتماع، تحلق من حولها عددٌ كبيرٌ من مريديه من الطلاب والباحثين، وقد شكلت بعد ذلك ما تُعُورِفَ على تسميته بمدرسة الحوليات. كما أصدر في العقد نفسه، أي في عام ١٨٩٧ عمله السوسيولوجي المعروف **الانتحار** (Durkheim, 1897 [1951])، وكان هذا العمل نتاجاً لتطبيق منهجه السوسيولوجي في دراسة الظواهر الاجتماعية وفق المنهج الكمّي ودراسة الحالة.

في المرحلة الأخيرة من حياته الفكرية، أظهر دوركايم اهتماماً خاصاً، بل كبيراً، بموضوعات امتازت بطبيعتها الأنثروبولوجية، مثل: الدين، والأنساق الرمزية، والتصويرات الجمعية. وأبدى، عبر معالجته لهذه الموضوعات، رغبة في معرفة تأثير البنى الاجتماعية وأنظمتها على أنساق القيم والدين والرمزية. لقد ظهرت تلك البوادر في مقدمته التي كتبها عام ١٨٩٩ للمجلد الثاني من **الحوليات الاجتماعية** (Durkheim, 1899). أكد في هذه المقدمة ما للدين من أهمية في حياة الجماعة؛ مُظهراً أهمية الدين في المجتمعات البدائية التقليدية. من ناحية أخرى، شكل مفهومان مثل المقدس والدنيوي، دوراً بارزاً في معالجته تلك، وقد اتضحت بصورة أبرز في عمله: **الأنماط الأولية للحياة الدينية**؛ الذي كرسه لهذه الجوانب. أسهم دوركايم في بلورة مفهومين سيشكلان بعد ذلك دوراً بارزاً في النظرية الأنثروبولوجية، ألا وهما مفهوما المقدس والدنيوي، وقد أتى على معالجتهما بإسهاب في **الأنماط الأولية للحياة الدينية**. أكد دوركايم عند معالجته لمفهومي التصويرات الجمعية باعتباره نتاجاً لامتزاج المقدس والدنيوي عند أداء الوظيفة الاجتماعية لكل منهما. وكان قد أبدى اهتماماً بالتأثير الكبير والمتبادل بين النسق الديني للتصويرات، من جهة، وبنية المجتمع من جهة أخرى؛ كان يرى أن هذا التفاعل المتبادل يتضح في أتم صوره في ديانات المجتمعات البدائية.

كان محور اهتمامه في هذا العمل علاقة الجماعة بالدين؛ وكانت معظم معلوماته الإثنوغرافية مستمدة من سكان أستراليا الأصليين. حاول دوركايم أن ينظر إلى الدين باعتباره ممثلاً لقوة المجتمع، أي من حيث كونه مجتمعاً أخلاقياً يترتب عنه روابط تضامنية. يتم تجسيدها من خلال طقوس متجددة واحتفالات جماعية لتكريس الولاء المتوازي للدين وللجماعة. حاول دوركايم أن يظهر أيضاً كيف أن الضعف التدريجي الذي أخذ يدب في وظيفة الدين كقوة موحدة في المجتمعات الحديثة كان سببه اتجاه أفراد المجتمع من الرجال والنساء إلى مجتمعهم مباشرة دون الحاجة للعودة إلى التصويرات والممارسات الدينية.

إن تلك الاهتمامات الجادة التي أظهرها دوركايم نحو المجتمعات البدائية كانت من نتاج اطلاعه على أعمال معاصريه من الأنثروبولوجيين البريطانيين الذين أولوا موضوع الدين اهتماماً بالغاً، وبخاصة أعمال وليم روبرتسون سميث وجيمس فريزر. وقد أسهم هذا الاطلاع بدءاً من عام ١٨٩٦ في تطوير أطروحته حول التصويرات الجمعية والدين؛ وهكذا أصبح النسق الديني في المجتمعات البسيطة أو القديمة موضوعاً مستقلاً للدراسة والبحث لدى دوركايم وكذلك لمجموعة من الباحثين الشباب الجادين ممن تحلقوا حوله آنذاك، مثل: مارسيل موس، هنري هوبير وروبرت هيرتز(٧). كان هناك عدد من الأسباب وراء هذه التحولات النظرية والمنهجية لدى دوركايم، أحد هذه الأسباب يعود للاعتبار الذي منح للدين من حيث كونه يقدم خدمة ضرورية للوظيفة الاجتماعية التي تساعد على إيجاد معتقدات قوية للجماعة تؤدي دورها في توفير الأساس الصلب للتضامن الاجتماعي. ولعل صوغ دوركايم لمفهومي المقدس والدنيوي في هذه المرحلة، دليل على الأهمية التي أصبح الدين والمجتمعات البسيطة يحتلانه في منظومة أفكاره النظرية والمنهجية، إذ أصبح هذان المفهومان من الدعائم الأساسية في علم الاجتماع الدوركايمي الذي أخذ يتجه نحو إيجاد نظام لنسق الوقائع الاجتماعية.

أما السبب الآخر، فيعود إلى بساطة الدين البدائي ومن ثم سهولة دراسته، أو إلى وضوح الترابط الوظيفي القائم بين الدين وبقية النظم الاجتماعية، مثل: الاقتصاد، والقانون، والتكنولوجيا، وغيرها من النظم التي أصبحت تمتلك خلال مسيرة تطورها استقلالية وظيفية أكثر؛ على أن هذه الحالة التي ظهر عليها الدين قد ساعدت على توفير المدخل المناسب لإيجاد نظرية سوسيولوجية أخذت على عاتقها معالجة النظام الاجتماعي بمجمله.

٢ ـ الأنماط الأولية

من الواضح أن دوركايم أخذ يعمل من خلال **الأنماط الأولية للحياة الدينية** على صوغ هذه الخلاصات، ولعل من بينها تركيزه على الوظائف الاجتماعية للدين، ويعدّ هذا العمل خلاصة لدراساته الأنثروبولوجية. كان اهتمامه بالسكان الأستراليين الأصليين، وإلى حد ما الأمريكيين الأصليين، مبنياً على الأهمية المنهجية، وعلى افتراضاته التي لم تزل غامضة حتى ذلك الوقت، والتي كانت تدور حول اعتبار نظامهم العشائري أكثر الأنماط الأولية القابلة للملاحظة؛ فالنمط الأولي للدين يتجسد في العشائر الطوطمية، حيث تحمل معتقداتها البذرة الأساسية لعناصر التفكير والحياة الدينية.

نستطيع القول إن إميل دوركايم ينطلق في معالجته لقضية الدين من فرضية يرى من خلالها أن التجربة الدينية المعاشة ليست قائمة في مجملها على الاعتقاد الوهمي، لأنها لا بد من أن ترتبط بالواقع، والواقع الذي تقوم عليه الممارسة الدينية هنا هو المجتمع. إن الدين في هذا السياق هو نسق من الأفكار يعمل من خلاله الأفراد على تمثيل المجتمع الذي ينتمون إليه، ومهما يبدو هنا الدين في أكثر تجلياته الرمزية والمجازية، إلا أنه لا يمكننا أن نعدّ هذا

---

(٧) يذكر أحد الباحثين العرب أن دوركايم هو الذي اقترح على تلميذه طه حسين في جامعة السوربون في أوائل القرن العشرين لوضع أطروحته للدكتوراه حول ابن خلدون (العريس، ٢٠٠٩: ١٠).

التمثيل غير صادق. يظهر دوركايم في هذا السياق اهتماماً ملحوظاً بالشعور الجمعي باعتباره مسؤولاً عن ظهور المعتقدات الدينية، أو يعمل على تعزيز المعتقدات وقيمتها. كما يؤدي البناء الاجتماعي دوراً في تحديد نوع ونمط الدين السائد في المجتمع المعني، فوجود جماعة دينية تعتقد بوجود الرب العظيم مرتبط بالتفكير بوحدة الطواطم والقبيلة.

يعمل الدين أيضاً ـ كما يرى دوركايم ـ على تفسير أو تمثيل الوقائع الاجتماعية من خلال انعكاسها في لغة رمزية خاصة؛ فتعمل الأساطير مثلاً على ربط الأشياء بهدف تثبيت علاقاتها الداخلية، وتصنيفها وضبطها. فالأساطير تهدف إلى تمثيل الواقع، شأنها في ذلك شأن العلم. يتضح إذاً أن الوظيفة النهائية للدين هي الاندماج الاجتماعي، الذي كثيراً ما يكون متأثراً بعملية الإنتاج وإعادة الإنتاج المتواصلة لروح الجماعة والأفراد، وتؤدي الرمزية هنا بصفتها شرطاً أساسياً للاتصال الاجتماعي، فهي تساعد على جعل الاتصال الاجتماعي يصبح اتصالاً، أي أنها تعمل على نشر مشاعر معينة بمجملها ضمن مشاعر عامة واحدة.

مهما كانت حدة التحفظات التي قيلت على المنهج الذي اتبعه دوركايم في تأليف عمله **الأنماط الأولية للحياة الدينية**، ظل يُنظر إلى هذا العمل باعتباره مشروع رؤية فلسفية ونظرية في أصل الدين؛ وقد ظلت تلك الأفكار لعقود ولا تزال مثاراً لجدل ونقاش متواصل. لقد أكد دوركايم من خلال هذا العمل نظرته للدين باعتباره نسقاً للمعتقدات والممارسات المرتبطة بالتضامن الاجتماعي وبالمقدس؛ وهي بحد ذاتها، أي المعتقدات والممارسات، تعمل على تكريس الوحدة الأخلاقية للمجتمع. إذاً، فالدين وفق هذا السياق شأنٌ جماعيٌ، وهو يختلف عن السحر، إذ يعتمد السحر على وجود الجماعة المعتقدة به، وكذلك على استخدامه الآليات نفسها؛ إن السحر لا يعدُّ شأناً جماعياً، فهو فرديٌّ في أهدافه وممارساته، إنه حسب رأي دوركايم ليس بكنيسة قائمة بذاتها، إذ لا يوجد شيء اسمه كنيسة السحر.

في إطار اهتماماته الإثنولوجية بالمجتمعات البدائية، نشر بالاشتراك مع مارسيل موس، مقالته المطولة: التصنيف البدائي؛ في **الحوليات الاجتماعية** (Durkheim and Mauss, [1963] 1903)[٨]. كانت هذه المقالة كامتداد لأطروحة قام دوركايم بالتمهيد لبعض من معالمهما الرئيسية في مؤلفه المعروف **الأنماط الأولية للحياة الدينية**، حيث أكد من خلالها أن مقولات الأشياء والقيم التي تشكل بيئتنا الفيزيقية والأخلاقية لا تمتلك بطبيعتها نظاماً داخلياً خاصاً بها، كما أن العقل الإنساني يفتقد الإمكانية الذاتية التي تشيّد نُظماً معقدة للتصنيف. ومع ذلك فإننا نلمس تلك التصنيفات على المستوى الإمبيريقي المحسوس، ما يعني أن لغتنا تفرض نظاماً على تجربتنا الحسية، بل من الواضح، في رأيهما، أن هذا النظام لا يتصف بالاعتباطية، بل هو سببٌ بطبيعته، أما المجتمع فهو منظم بشكل بنيوي. كما أن تصنيفات اللغة التي تفرض نظاماً على أفكارنا الأخلاقية والدينية، هي انعكاسٌ لنظام داخلي متأصلٍ في المجتمع.

---

(٨) قام الأنثروبولوجي البريطاني رودني نيدم بترجمة **التصنيف البدائي** إلى الإنكليزية مع مقدمة نقدية مطولة قام بإعدادها ونشرها عام ١٩٦٣م (Needham, 1963).

٣ـ التصنيف البدائي والمحارم

حاول دوركايم وموس أن يلفتا الأنظار من خلال **التصنيف البدائي** إلى مجموعة من الأمثلة الإثنوغرافية المستمدة من قبائل أستراليا وأمريكا الشمالية، وبخاصة في ما يتعلق بالقدر الكبير من التشابه بين المفاهيم المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي والأفكار الأخلاقية والكسمولوجيا والأشياء المُعاشة.

لقد ترتب على هذه الاهتمامات الجادة من قبل دوركايم بالمجتمعات البسيطة وبالنسق الديني فيها، كما أتينا على ذكره، أن أخذت مجلة **حوليات علم الاجتماع** تنشرُ في كل عددٍ من أعدادها مقالة واحدة على الأقل من أصل أربع حول الأنثروبولوجيا الاجتماعية. وبدأت المجتمعات البدائية تحتل للمرة الأولى مكانة هامة في تاريخ الفكر الفرنسي، وبخاصة ضمن الحوارات الفلسفية العامة التي سرعان ما استدرجت إليها أكاديميين بارزين مثل: لوسيان ليفي برويل وهنري بيرغسون.

على أن إلقاء نظرة متفحصة على أعمال دوركايم ذات الطابع الأنثروبولوجي تكشف لنا عدم تمكنه من تجاوز الإبهام الذي كان يلف منهجه في تناول المجتمعات البدائية، حيث ظل يتعامل معها باعتبارها نماذج أصلية أو تمثل الحالة المتخيلة والبسيطة والمتكررة من الأنماط الاجتماعية، أو بالاعتبارين في وقت واحد. كما أنه استمر في عدم ثقته الأولية باستخدام وتوظيف المعلومات الإثنوغرافية، رغم أن هذا الموقف لديه أخذ يشهد تغيراً كبيراً عندما أخذت العديد من الأعمال الإثنوغرافية الرصينة تواصل صدورها مثل أعمال: وليم بالدوين سبنسر وفرانسيس جيمس جيلين عن سكان أستراليا الأصليين (Spencer and Gillen: 1899; 1904)، وكذلك أعمال الباحثين الذين شكلوا أعضاء البعثة الأنثروبولوجية لجامعة كمبردج إلى مضايق توروس (Haddon, 1901-1935).

لقد أظهر دوركايم اهتمامه بتلك الأعمال من خلال مراجعته النقدية الدقيقة لها في **حولية علم الاجتماع**. كما كان لتلك الأعمال دور في تزويده المعلومات الضرورية لمساهماته في السجالات الفكرية المعاصرة حول المجتمعات القديمة والبدائية، وكانت مساهماته قد اندرجت حول موضوعين بارزين هما: التنظيم الاجتماعي، وأنساق المعتقدات، أو مزيج من الموضوعين معاً. ولعل من أبرز مساهماته الأنثروبولوجية خلال هذه الفترة مقالته المعروفة بـ «أصل وطبيعة جنس المحارم» المنشورة بشكل مشترك مع مارسيل موس في **حولية علم الاجتماع** (Durkheim, 1897 [1963]). عمل دوركايم في هذه المقالة على إيضاح منهجه المبني برأيه على تفسير الواقعة الاجتماعية القائمة وذلك بمقارنتها بوقائع اجتماعية أخرى، ذلك أنه لا يمكن تفسير النظم الاجتماعية برأيه من خلال العودة إلى السلوك النظري الذي قد يقف وراء هذا أو ذاك من النظام الاجتماعي، بل يجب أن يتم الأمر من خلال البحث عن المسببات الاجتماعية. ووفق هذا المنظور، يرى دوركايم أن جنس المحارم والزواج الخارجي والمحرمات تستمد أصولها من الطبيعة الأولية للعشيرة الأم. وعليه؛ فإن الاحترام الذي يبديه الفرد لطوطم العشيرة يتضح هنا بصورة دينية من خلال العلاقات القرابية الدموية التي تربطه بغيره من أعضاء العشيرة، وكذلك من خلال منع الاتصال الجنسي بنساء العشيرة،

وصولاً إلى تحريم الزواج الداخلي، أي بين أبناء العشيرة الواحدة، والاستعاضة عنه بالزواج الخارجي. يكشف لنا السياق السابق ذكره التحول الذي طرأ على تعامل دوركايم مع موضوع القرابة، أي الانتقال من حيث النظر إليها باعتبارها مقولة اجتماعية، إلى مستوى آخر من حيث كونها مقولة منطقية مبنية على أسس رياضية (Durkheim: 1905b; 1902)؛ ولعل بعضاً من بين مقالاته حول الطوطمية والقرابة الأسترالية ما يُعد دليلاً (Durkheim: 1905b; 1902). لقد ذهب دوركايم إلى أبعد من ذلك في مقالة كتبها بشكل مشترك مع مارسيل موس، ففي هذه المقالة (التصنيف البدائي) حاول الكشف عن العلاقة القائمة بين الأفكار والتصورات التي تحملها قبائل أستراليا وشمال أمريكا عن المكان وعلاقة ذلك بالتنظيم الاجتماعي (Durkheim and Mauss, 1903 [1963]). يقوم أفراد هذه القبائل بتصنيف الأشياء لكونهم منقسمين إلى عشائر، فالنموذج الأسمى لكل التصنيفات، وبخاصة التصنيف المرتبط بالمكان، هو المجتمع؛ إنه الكل الذي يعود إليه كل شيء، ذلك أن عملية تصنيف الأشياء تقود إلى إعادة إنتاج تصنيف الإنسان ذاته. فحسب هذه الرؤية، يعتبر التصنيف البدائي هو المسؤول الأساسي عن اكتشاف المفاهيم والمقولات الأولية، وهذه بدورها أدت دوراً في جعل الإنسان يتمكن من توحيد معارفه. نحن إذاً هنا أمام أول فلسفة للطبيعة، ووفق دوركايم وموس فإننا نستطيع التوصل من خلال هذه التصنيفات إلى جذور التفكير المنطقي، الذي يعدّ القاعدة الأساسية للتصنيفات العلمية.

ثالثاً: نقد الدوركايمية

أسهم دوركايم بهذه وغيرها من الأفكار في النظرية الأنثروبولوجية، التي ألهمت عدداً من الأنثروبولوجيين الاجتماعيين في أوروبا وبريطانيا[٩]، من بينهم ستروس في فرنسا؛ إذ يعد عمله **البنى الأولية للقرابة** من الأعمال التي أثرت في بروز الأنثروبولوجيا البنيوية (Levi-Strauss, 1949 [1969]). ومع ذلك، فإن هذا الاهتمام بأفكار ومقولات دوركايم لم تعف ليفي ستروس وغيره من الأنثروبولوجيين، مثل أرنولد فان جنب، من توجيه انتقاداتهم له[١٠]. فقد تعرضت أنثروبولوجيا الدين لدوركايم لانتقادات قاسية وبخاصة من قبل الباحثين الحقليين، على الرغم من أنها لم تكفّ عن إلهام الباحثين المهتمين بدراسة ديانات المجتمعات القديمة. في مقابل ذلك، كانت سوسيولوجيا الدين التي أتى بها ذات تأثير في الرأي العام ولا سيما في ضوء نتائج الصراع القائم آنذاك بين الكنيسة والدولة ممثلة في الجمهورية. بالرغم من ذلك، فإن دراسة الدين البدائي قد ساعدت دوركايم على تبني موقفٍ علميّ بحتٍ،

(٩) لعل الأبرز في بريطانيا هو تأثير إميل دوركايم في مدرسة البنيوية الوظيفية، خاصة تأثيره في أبرز أركانها: رادكليف براون وإيفانز بريتشارد؛ انظر على سبيل المثال كيف كان ينظرُ الأخير إلى دور دوركايم ومكانته في تاريخ الفكر الأنثروبولوجي (Evans-Pritchard, 1981: 150-164).

(١٠) انظر النقد الذي وجهه أرنولد فان جنب لدوركايم في عدد من المقالات التي قام بنشرها (Gennep, 1904; 1913)، انظر أيضاً معالجتنا لتلك الانتقادات وغيرها في سياق دراستنا لعلاقة دوركايم بفان جنب (يتيم، ٢٠١٢: ٣٥ ـ ٥٤)

من جهة، وتقديم نقدٍ غير تاريخي وتقيم سوسيولوجي للنظم الدينية المعاصرة، من جهة أخرى[١١]. كما مكنت المواد والمعلومات الإثنوغرافية المستمدة من المجتمعات البدائية دوركايم من التوصل إلى تعميمات مقنعة حول طبيعة التضامن الاجتماعي، والظروف المحيطة به وعناصره المكونة له. وأدت هنا الإثنولوجيا دوراً هاماً من حيث تسخير نفسها بسهولة للتنظير الدوركايمي، وبخاصة إذا ما قورنت بعلوم أخرى راسخة مثل الجغرافيا أو التاريخ، إذ كانت الإثنولوجيا تعاني آنذاك من ضعفٍ فكري، ومن تهميشٍ على مستوى المؤسسة الأكاديمية وذلك من جراء عدم الاعتداد بها كفرعٍ من العلوم والدراسات السائدة آنذاك (Karady, 1981).

لهذه الأسباب وغيرها، يعتبر إسهام دوركايم على مستوى الأنثروبولوجيا النظرية، بالإضافة إلى أعمال أتباعه ومحاوريه، مثل لوسيان ليفي بروبل، مارسيل موس، روبرت هيرتز وهنري هوبير، حاسماً ومحورياً في بعث الأنثروبولوجيا بصفتها ميداناً علمياً أكاديمياً، وخصوصاً خلال السنوات الواقعة بين الحربين العالميتين[١٢]. على أن هذا التطور لم يعفِ الجيل التالي من الأنثروبولوجيين الفرنسيين، مثل: كلود ليفي ستروس، مارسيل غرويل، ألفرد ميترو، لوي دومون وبيير بورديو، من الاستفادة من تراث دوركايم، ومن مواصلة تقييمه بشكل نقدي[١٣]. لقد أدت هذه الجذور الدوركايمية دوراً في استحالة انفصال الأنثروبولوجيا الاجتماعية الفرنسية عن بقية العلوم الاجتماعية، بل حافظت على مكانة رفيعة لها مكنتها من تقديم تعميمات نظرية في غاية الأهمية.

يرى بعض النقاد ومؤرخي الفكر الدوركايمي، أن تلك الاتجاهات والرؤى الدوركايمية المشددة على دراسة الوقائع الاجتماعية من خلال دور الجماعة على حسب الفرد، قد أخذت تشهد بعض المراجعات من قبل دوركايم، حيث بدا في أعماله اللاحقة أقل تشدداً بشأن الخاصية الخارجية للوقائع الاجتماعية واستقلالها عن إرادة الأفراد، بل أخذ ينظرُ إلى التأثيرات الذاتية التي يلحقها الأفراد عليها، فلم تعد الطبيعة الإلزامية تتجسد، برأيه، في السيطرة الخارجية فقط، وإنما تتم كذلك عبر الالتزامات الأخلاقية الداعية إلى التقيد بقوانين المجتمع وضوابطه، وهكذا.

لقد كانت أكثر الانتقادات حدة تلك التي أطلقها أرنولد فان جنب عبر عدد من المراجعات والمقالات النقدية التي تناول من خلالها آراء ونظريات دوركايم، ولا سيّما الأنثروبولوجي منها[١٤]. لقد تناول فان جنب دوركايم بداية عام ١٩٠٤ وعبر مؤلفه المعروف **المحرمات والطوطمية في مدغشقر** (Gennep, 1904). ثم عاد وتناول الأسس الإمبيريقية والنظرية

(١١) انظر وصف دوركايم الكنيسة الكاثوليكية باعتبارها وحشاً سوسيولوجيّاً وذلك في مقالته «الآثار الدينية المترتبة عن فصل الدين عن الحكومة» (Durkheim, 1905a).

(١٢) لمزيد من المعلومات عن تجربة مارسيل موس في هذا الخصوص، انظر دراستنا المنشورة عنه (يتيم، ٢٠٠٩).

(١٣) عن تأثير دوركايم في كلود ليفي ستروس، لوي دومون وبيير بورديو، انظر دراساتنا في هذا الخصوص (يتيم، ٢٠٠١؛ ٢٠١٠، و٢٠١١).

(١٤) لمزيد من التفاصيل حول تلك الانتقادات، انظر مقالتنا حول أرنولد فان جنب (يتيم، ٢٠١٢)

لعمل دوركايم المعروف **الأنماط الأولية للحياة الدينية**(١٥)، وذلك عندما نشر عام ١٩١٣ مراجعته النقدية للكتاب في مجلة **ميركور** الفرنسية؛ كانت انتقادات فان جنب تتمحور حول اعتماد دوركايم على معلومات إثنوغرافية عن أستراليا غير موثوق بها، بل تنتمي إلى مصادر ضعيفة جداً (Gennep, 1913: 389). تلك المعلومات كان مصدرها في الأغلب رجال أمن وإداريي مستعمرات ومبشرين؛ من المؤكد لدى فان جنب أنها ستكون عديمة جدوى خلال عشر سنوات قادمة، ما يجعل تعميمات دوركايم النظرية ملغية (Gennep, 1913). كان فان جنب يرى أن تعميمات دوركايم المبنية على النظر للمجتمعات القبلية الأسترالية باعتبارها مجتمعات بدائية، تعميمات خاطئة من الأساس، إذ إن هذه المجتمعات أبعد ما تكون عن البساطة والبدائية، إنها شديدة التعقيد والتركيب (Gennep, 1913). إن العودة إلى تلك القبائل، برأي فان جنب، من قبل دوركايم لمعرفة جذور هذه أو تلك من النظم الاجتماعية جعلت من الأسس العلمية لـ **الأنماط الأولية للحياة الدينية** في غاية الهشاشة والضعف، وإن ذلك برأي فان جنب يعود إلى عدم امتلاك دوركايم للحس الإثنوغرافي، هذا على الرغم من عودته إلى التأكيد والإشادة في جزء آخر من هذه المراجعة بمتانة وصدقية نظرية دوركايم حول الطوطمية بخاصة والدين بعامة (Gennep, 1913).

خاتمة

سعت هذه المقالة إلى الإحاطة بجوانب سيرية هامة، شكلت في مجملها محطات رئيسية وبارزة في تشكل معالم الفكر الأنثروبولوجي لدوركايم، ولعل من أبرز تلك المحطات ما شكلته مجتمعات وثقافات الآخر، غير الأوروبي، من أهمية بالغة استطاعت أن توفر له منظوراً إمبيريقياً من جهة، ومقارناً من جهة أخرى. وهي محطة وإن لم يتمكن دوركايم من خوض غمار تجربتها العملية كاملة، إلا أن خلاصاتها السوسيولوجية والإثنولوجية سيكون لها بعد ذلك وكما حاولنا أن نُظهره، تأثير حاسم في مسار تطور الأنثروبولوجيا سواء في فرنسا، أو بريطانيا حيث دُشِنت الانطلاقة الفعلية لهذا العلم.

أما الخلاصة الأخرى، فهي تلك التي تجسدت في توظيف دوركايم لعدد كبير من الوقائع الاجتماعية، اُستُمدَّت من مجتمعات وثقافات متنوعة ومتباينة في الوقت نفسه، في صوغ مفاهيم وتعميمات نظرية، سوسيولوجية كانت أم أنثروبولوجية، سيكون لها الفضل في تفسير العديد من الظواهر الاجتماعية، وبخاصة تلك التي صادف تكرارها في مجتمعات وثقافات متفرقة في العالم، وربما حتى في حقب تاريخية متفاوتة. وهكذا أدت بعد ذلك تلك المفاهيم والتعميمات النظرية دورها في انتقال الأنثروبولوجيا من أسوار الجامعات والمقاعد الوثيرة إلى العمل الحقلي الإثنوغرافي، كما تجسد ذلك في تجربة برونيسلاف مالينوفسكي في بريطانيا، وكلود ليفي ستروس في فرنسا؛ وسوف تكون هنا لمفاهيم دوركايم وتعميماته النظرية ليس الفضل فقط في التحليل الأنثروبولوجي، بل في تطور مناهج البحث في هذا العلم.

---

(١٥) انظر المراجعة التي قام بها فان جنب لمؤلف دوركايم **الأنماط الأولية للحياة الدينية** (Gennep, 1913).

وعلينا أن لا ننسى خلاصة أخرى، ألا وهي أنه لولا ضلوع وانشغال دوركايم بمشكلات وهموم المجتمع الفرنسي التي عاصرها واتخذ نحوها من المواقف ما تطلبته منه بصفته أكاديمياً ومثقفاً، لما تحلق من حوله تلك النخبة من الطلبة، حيث شاءت الظروف لعدد كبير منهم أن يتولى بعد ذلك، بالعمل المشترك مع مارسيل موس، وضع ملامح شخصية جديدة لعلم الأنثروبولوجيا، حيث ستُعرف بعد ذلك بالأنثروبولوجيا الفرنسية.

المراجع

دوركايم، إميل (١٩٨٢). **في تقسيم العمل الاجتماعي**. ترجمة حافظ الجمالي. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع.

العريس، إبراهيم (٢٠٠٩). «عن التقسيم الاجتماعي للعمل لدوركايم: أسس التضامن في المجتمع.» **الحياة**: ٢/١١.

يتيم، عبد الله عبد الرحمن (٢٠٠١). **كلود ليفي ستروس: قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر**. ط ٢. المنامة: الأيام للنشر.

يتيم، عبد الله عبد الرحمن (٢٠٠٩). المدرسة الأنثروبولوجية الفرنسية: مارسيل موس نموذجاً.» مجلة **الثقافة الشعبية** (المنامة): السنة ٢، العدد ٦، صيف.

يتيم، عبد الله عبد الرحمن (٢٠١٠). «لويس دومون: حياة وفكر أنثروبولوجي فرنسي.» مجلة **جدل** (دمشق): السنة ١، العدد ١.

يتيم، عبد الله عبد الرحمن (٢٠١١). «بيير بورديو أنثروبولوجياً.» **إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع**: العدد ١٤، ربيع.

يتيم، عبد الله عبد الرحمن (٢٠١٢). «أرنولد فان جنب وحيداً في مواجهة دوركايم: ملمح من تاريخ الأنثروبولوجيا الفرنسية.» مجلة **الفنون الشعبية** (القاهرة): العدد ٩٠، كانون الثاني/ يناير.

Durkheim, Emile (1893 [1960]). *The Division of Labour in Society* (*De la divison du travail social*). Clencoe, III: Free Press.

Durkheim, Emile (1895 [1958]). *The Rules of Sociological Method* (*Les Regles de la methode sociologique*). Clencoe, III: Free Press.

Durkheim, Emile (1897 [1951]). *Suicide* (*Le Sucide*). Clencoe, III: Free Press.

Durkheim, Emile (1897 [1963]). *Incest, The Nature and Origin of the Taboo*. («La Prohibition de l'inceste et sets origins», *L'Annee Sociologique*.) New York: Lyle Struat.

Durkheim, Emile (1899). «Introduction.» *L'Annee sociologique:* vol. 2.

Durkheim, Emile (1902). «Totemism.» *L'Annee sociologique*.

Durkheim, Emile (1905a). «Cosnsequences religieuses de la separation de l'Eglise et de l'Etat.» *L'Annee Sociologique*: vol. 8.

Durkheim, Emile (1905b). «Australian Kinship.» *L'Annee sociologique*.

Durkheim, Emile. (1912 [1954]). *The Elementary Forms of Religious Life* (*Les Formes elementaires de la vie religieuse*). London: Allen and Unwin.

Durkheim, Emile and Marcel Mauss (1903 [1963]). *Primitive Classification*. Translated from the French and edited with an introduction by Rondney Needham. London: Cohen and West.

Evans-Pritchard, Edward (1981). «Durkheim, 1885-1917.» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*: vol. 12, no. 3.

Gennep, Arnold van (1904). *Tabou et totemisme à Madgascar: Etude descriptive et thérique*. Paris: Leroux.

Gennep, Arnold van (1913). «Ethngraphie, Folklore.» (Review of E. Durkheim's, *Les Forms elementaires de la vie religieuse*. Paris: F. Alcan, 1912). *Mercure de France*: no. 101, pp. 374 and 389-393.

Haddon, Alferd C. (1901-1935). *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits.* Cambridge, MA: Cambridge University Press. 6 vols.

Hubert, Henri and Marcel Mauss (1964). *Sacrifice: Its Nature and Function*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Hubert, Henri et Marcel Mauss (1899). «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice.» *L'Année sociologique:* vol. 2.

Karady, Victor (1981). «French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough.» *Journal of the Anthropological Society of Oxford*: vol. 12, no. 3, pp. 165-176.

Levi-Strauss, Claude (1949 [1969]). *The Elementary Structures of Kinship*. Boston, MA: Beacon.

Levi-Strauss, Claude (1973). «What Ethnology Owes to Durkheim.» in: Claude Levi-Strauss. *Structural Anthropology.* London: Penguin Books. Vol. 2

Lukes, Steven (1972). *Emile Durkheim: His Life and Work, a Historical and Critical Study*. London: Allen Lane; Penguin Press.

Needham, Rodney (1963). «Introduction.» in: Emile Durkheim and Marcel Mauss. *Primitive Classification*. Translated from the French and edited with an introduction by Rondney Needham. London: Cohen and West.

Smith, William R. (1889). *Lectures on the Religion of the Semites*. Edinburgh: Black.

Spencer, William and Francis J. Gillen (1899). *The Native Tribes of Central Australia.* London: Macmillan.

Spencer, William B. and Francis J. Gillen (1904). *The Northern Tribes of Central Australia*. London: Macmillan.

الفصل الثاني

بواكير الفكر الأنثروبولوجي

يصف مؤ رخو العلوم « الانثروبولوجية » بأنها أحدث العلوم الاجتماعية على الاطلاق ، وأنها لا تزال تتطور وتتقدم لتأخذ مكانتها المستقلة ، والفريدة بين العلوم الاخرى التي تشاركها دراسة الإنسان ، وطبيعة الحياة البشرية ، ومراحل تطورها . ورغم حداثة الأنثروبولوجيا ، التي لم تتبلور كدراسة متخصصة ، وعلم مستقل عن الفلسفة الاجتماعية إلا في أواخر القرن التاسع عشر ، فان وصف ثقافات الشعوب والحضارات الإنسانية ، وعقد المقارنات بينها قد جذبا بانتباه كثيرا من المفكرين والكتاب منذ قديم الزمان . لقد حاول كثيرون عبر التاريخ تقديم الملاحظات الخاصة بالطبيعة الإنسانية ، والوجود البشري ، كما افترضوا بعض التفسيرات بصدد الاختلافات القائمة بين الشعوب سواء في النواحي الجسمية ، أو في التقاليد والعرف والمعتقدات .

فقد لعبت الحروب والرحلات التجارية ، منذ عصور ما قبل الميلاد ، دورا هاما ، ولا شك ، في حدوث اتصال بين الشعوب واكتساب معرفة الواحد بالآخر ، خاصة فيما يتعلق باللغة والتقاليد والعادات . ويعتبر مؤ رخو الأنثروبولوجيا تلك المعرفة بمثابة جذور أولية للدراسات الاثنوجرافية التي تشكل قاعدة هامة للمقارنة بين النظم الاجتماعية ، والتنظير بصدد تطورها عبر التاريخ الإنساني ، كما سبق أن أوضحنا . وفي هذا الشأن ، يكتب مودوي ـ في عرضه لتاريخ الاثنوجرافيا ـ أن الرحلة التي قام بها القدماء المصريون عام ١٤٩٣ قبل الميلاد تعد من أقدم الرحلات التاريخية على الاطلاق . ذلك حين أبحر في النيل ، صوب جنوب مصر ، اسطول مكونا من خمسة مراكب ، وعلى متن كل

مركب واحد وثلاثون فردا ، وذلك بهدف تسويق بضائعهم النفيسة ، التي شكلت ، آنذاك ، البخور والعطور . نتج عن هذه الرحلة اتصال المصريين القدماء بأقزام أفريقيا . وتأكيدا لاقامة علاقات معهم فيما بعد ، فقد صورت النقوش في معبد الدير البحري استقبال ملك وملكة بلاد بونت لمبعوث مصري . (مرجع ١٦٤ ص ١٨) . أوضحت النقوش كذلك بعض تفاصيل الصفات الجسمية لتلك الشعوب ، وبدا واضحا ما اتصف به أهل المملكة من تراكم السمنة بافراط (خاصة على الالية) ، شأنهم في ذلك شأن جماعة البوشمان Pushmans الموجودين حاليا في صحراء كلهاري (مرجع ١٦٤ ص ١٨ أما عن الشواهد الأخرى لجذور المادة الوصفية لشعوب المجتمعات القديمة فقد جاءت في كتابات عدد من الكتاب الأغريقيين مثل الشاعر اليوناني هوميروس Homer الذي عاش خلال القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد ، وصاحب ملحمتي الالياذة Iliad والأوديسة Odyssey[1] . نذكر أيضا المؤ رخ اليوناني هيرودتس Heredotus الذي عاش خلال القرن الخامس قبل الميلاد ، والذي يعتبره معظم كتاب تاريخ الأنثروبولوجيا أول باحث أنثروبولوجي في التاريخ . ويرجع السبب في ذلك الى أنه كان قد جمع معلومات وصفية دقيقة عن عدد كبير من الشعوب غير الأوروبية ، حيث تناول تقاليدهم وعاداتهم وملامحهم الجسمية وأصولهم السلالية (مرجع ١٠٩ ص ١٣) .

ففي كتاب « التواريخ »[2] The Histories حرص هيرودتس على تقديم كل ما يستحق التسجيل عن التاريخ الإنساني حتى زمانه . فقد قدم معلومات في تسعة فصول ، عن حوالي خمسين شعبا من خلال رحلاته وقراءاته ، الى جانب وصفه الدقيق للحرب التي دارت بين الفرس والأغريق إبان القرن السادس قبل الميلاد . وقد جاء وصفه لمصر أيضا دقيقا وشيقا ، وهو صاحب العبارة الشهيرة القائلة بأن « مصر هبة النيل »[3] . ولا تحمل هذه العبارة أهمية كبيرة من حيث

صحتها فحسب وإنما لها دلالتها وصلتها بالاتجاه الفكري الذي ساد في عصور لاحقة من حيث ربط البيئة بالتقدم الحضاري .

يبدأ هيرودتس فصله عن مصر بقوله : « والآن سأبدأ الكلام عن مصر في اسهاب ، لأنها ـ دون غيرها من بلاد العالم أجمع ـ تحوي عجائب أكثر ، وآثارا تجل عن الوصف . ومن أجل ذلك ، سأطيل الحديث عنها ، نظرا لأن مناخ مصر منقطع النظير ، ولأن نهر النيل له طبيعة خاصة مغايرة لطبيعة باقي الأنهار . لذلك اختلف المصريون كل الاختلاف عن سائر الشعوب في عاداتهم وسننهم . » (مرجع ٨٦ ص ١١٦)

ويعطي لنا هيرودتس أمثلة لهذه الاختلافات كما ورد مثلا في الفقرة رقم ٣٦ من الباب التاسع بكتاب التواريخ :

« وفي غير مصر يطلق كهنة الآلهة شعورهم ، أما في مصر فيحلقونها . ويقضي العرف عند سائر الشعوب بأن يحلق أقارب المصاب رؤوسهم أثناء الحداد . ولكن المصريين ، إذا نزلت بساحتهم محنة الموت ، يطلقون شعر الرأس واللحية » . (مرجع ٨٦ ص ١٢٠) . ويستطرد في المقارنة قائلا : « ويسكن سائر الناس في عزلة عن الحيوانات ، أما المصريون فيسكنون مع حيواناتهم ويعيش الآخرون من الناس على القمح والشعير ، ولكنه عار عظيم على من يعيش عليها من المصريين . إذ هم يصنعون خبزهم من الذرة (ألورا) . وهم يعجنون العجين بأقدامهم ، فأما الطين فبالأيدي وبها أيضا يرفعون الروث . وأعضاء التناسل يتركها عامة الناس على طبيعتها أما المصريون ومن أخذ عنهم فيمارسون الختان » . (مرجع ٨٦ ص ١٢٠) .

ومن الطريف أن نذكر أيضا أن هذا المؤرخ الاغريقي ، كان أول من جاء

بوصف دقيق عن قبائل البدو بليبيا ، من ناحية أصولهم العرقية وطريقة حياتهم . يكتب مثلا « أن في ليبيا أربعة أجناس ، اثنين من أهل البلد الأصليين وأثنين من خارجها . إن أهل البلد الأصليين هم الليبيون الذين يحتلون المنطقة الشمالية ، والاثيوبيون الذين يحتلون الأجزاء الجنوبية من البلد . أما الأجناس الوافدة فمنهم : الفينيقيون واليونانيون » . (مرجع ٧١ ص ٩٧) وفي الفقرة ١٨٧ من النصوص الليبية[٤] يدون هيرودتس بعض الملاحظات عن عادات الليبيين الصحية فيقول :

« .وهذه هي حال هذه المنطقة . لكن الليبيين غرب البحيرة التريتورية ليسوا بدوا رعاة ، ولا يمارسون العادات نفسها . ولا يعاملون أطفالهم مثلما تعود البدو الرعاة أن يفعلوا . إذ ان من عادة كثير من الليبيين البدو الرعاة (ولا أستطيع أن أقول بدقة ما إذا كانت عادة الجميع) أن يأخذوا أولادهم عندما يبلغون الرابعة من العمر ويكووا عروق جلود رؤوسهم ، أو أحيانا عروق أصداغهم بدهن صوف الغنم ، حتى لا يصاب الأطفال بعد ذلك أبدا بالبلغم الذي ينزل من الرأس . وهم يقولون إن هذا يجعل أطفالهم أكثر صحة . والحق أنه ليس من المعروف لدينا من الشعوب من هو في مثل صحة الليبيين . ولست أستطيع القول بدقة ما إذا كان ذلك بسبب من هذه العادة ، لكنهم أصح الناس بالتأكيد . وقد وجد الليبيون علاجا لتوجع الأطفال من ألم الكي ، وهو أن يطببوهم بترطيبهم ببول الماعز ، وهذا ما يقوله الليبيون أنفسهم » . (مرجع ٧١ ص ٨٥) .

والآن الى أي حد يمكن اعتبار هذا المؤرخ الأغريقي مجازا بمثابة الأب أو المؤسس الأول للأنثروبولوجيا بصفة عامة ، أو الاثنوجرافيا بصفة خاصة ، كما

يحلو للبعض الاشارة اليها . يرى شوكنج أن تأثير هيرودتس محدود ولا شك في بلورة الأنثروبولوجيا بالمعنى الذي نشأت وتطورت في اطاره . ومع ذلك فقد استطاع هرودتس ، في ذلك الوقت المبكر من الفكر الإنساني ، أن يطرح فكرة وجود تنوع بين الشعوب في النواحي الثقافية واللغوية والسلالية والدينية . نجده أيضا قد وصف لنا الكثير من المظاهر المتعددة للحياة اليومية عند بعض الشعوب مثل ما يتصل بالبيئة والملبس والمأكل والطب وعادات الزواج والتقاليد المصاحبة لها . ونظرا لما حظى به وضع المرأة في المجتمع من اهتمام كبير في الحضارة اليونانية فقد انعكس ذلك في كتابات هيرودتس (مرجع ١١٠ ص ١٣) .

وبصدد وصفه اقتباس الشعوب بعضها من بعض ، وهو موضوع اهتم به الأنثروبولوجيون فيما بعد في دراساتهم عن انتشار عناصر الثقافة ، كتب هيرودتس أن الأغريق قد أخذوا عن الليبيين الثياب ، والغناء ، والعربات . يقول هيرودتس في الفقرة ١٨٩ من النصوص الليبية :

« يبدو أن ثوب ودرع وتماثيل أثينا نقلها الاغريق عن النساء الليبيات ، غير أن لباس النساء الليبيات جلدي ، وأن عذبات درعهن المصنوعة من جلد الماعز ليست ثعابين ، بل هي مصنوعة من سيور جلد الحيوان ، وأما ما عدا ذلك فان الثوب والدرع في الحالتين سواء . بل إن الاسم ذاته الذي يطلق على درع أثينا ينم عن أن كساء تماثيل هذه الالهة جاء من ليبيا ، إذ أن النساء الليبيات يرتدين فوق ثيابهن جلود ماعز ذوات عذبات بعد نزع شعرها وتلوينها باللون الأحمر . وقد غير الاغريق الاسم الليبي لجلود الماعز هذه إلى اسمها الأغريقي (آيجس) أي الدرع ، وأكثر من هذا فإن الغناء الطقسي ـ فيما أظن ـ ظهر أولا في ليبيا ، فان نساء تلك البلاد يغنين غناء مطربا شجيا . ومن الليبيين تعلم الاغريق كيف يقودون

العربات ذات الخيول الأربعة » (مرجع ٧١ ص ٨٧) .

ويرى كثير من الأنثروبولوجيين أن منهج هيرودتس في وصف ثقافات الشعوب يحمل في طياته إلى جانب الوصف العام لمظاهر حياة الشعوب وبعض النظم الاجتماعية بعض أساسيات المنهج الأثنوجرافي المتعارف عليه في وقتنا الحالي . فالأنثروبولوجيون الدارسون لأساليب حياة الجماعات الأنسانية يركزون على الدراسة الحقلية ، أو الاتصال المباشر بالجماعات أو الشعوب موضع الدراسة ، والتفرقة بين ما يشاهدون وبين ما يقال لهم ، علاوة على فحصهم أحاديث الاخبارين في اطار الواقع المشاهد . هذا فضلا عن اجراء المقارنات كلما تيسر لهم ذلك . وفي هذا الصدد ، فقد أبرز هيرودتس بجلاء واسهاب ، الفروق القائمة بين المصريين واليونانين مثلا ، ولكنه لم يصف أسلوب حياة المصريين بالغرابة أو الشذوذ . وربما تجدر الاشارة الى ان منهج كتابة تواريخ هيرودتس يرتبط ٩لا شك بالجو الفكري العام ، والذي ساد عصره ، كما يرتبط بشخصيته أيضا . فقد عاش هيرودتس في عصر سادت فيه الرغبة في الاستكشاف والقيام بالرحلات ، إلا أن رحلاته جاءت في نهاية ذلك العصر . هيأ ذلك كله لهيرودتس مجالا واسعا في رحلاته لتسجيل مشاهداته وعقد المقارنات بين الشعوب . ولقد كان لدى هيرودتس أيضا نوع من التسامح والرغبة في فهم الثقافات الأخرى اكتسبهما من احتكاكه الثقافي ، خاصة وانه ولد في آسيا الصغرى وعاش وتعلم في اليونان . إلا أن انطلاقة هيرودتس خارج حدود اليونان لم تحث اليونانيين على السعي لمعرفة ثقافات الشعوب الأخرى . فقد تبلور الفكر اليوناني القديم حول الذات وذلك في اطار فلسفات[٦] تأملية لما يجب أن يكون لا لما هو عائن ومحسوس . وعلى هذا الاساس نستطيع أن نفسر اهتمام أفلاطون (٤٢٨ ـ ٣٤٧ ق . م) مثلا بموضوع تغيير مجتمع أثينا « عاصمة

اليونان » وذلك من خلال تصورات مثالية لما يجب أن تكون عليه الحياة الاجتماعية ، وهو ما تبلور عنه كتابه الشهير « الجمهورية » . الذي عرض فيه لهذه التصورات ولعل الدافع وراء مثل هذا التخيل للمدن الفاضلة كان هو تلك الأزمات السياسية ، والحروب ، واضطراب أحوال المجتمع آنذاك بصفة عامة .

وبالرغم من هذا الطابع الفلسفي الذي يناقض ما تتجه إليه الدراسات الأنثروبولوجية والسيولوجية من دراسة ما هو قائم ، لا ما يجب أن تكون عليه الأمور أو الاحوال الأجتماعية والثقافية ، فإن فضل الفكر الفلسفي اليوناني خاصة عند كبار فلاسفتهم ، لا يمكن التقليل من شأنه أبدا . لقد وضعوا أسس التفكير المنطقي ووجهوا العقل الإنساني نحو الفكر والتأمل والجمع بين الاستقرار والاستدلال للوصول إلى اليقين . إن الدارس لاعمال الفلاسفة اليونانيين ليصل الى معلومة طريفة ، ذات صلة بالفكر الانثروبولوجي ، وهي أن اليونانيين قد أخذوا الكثير من الحضارات التي سبقتهم ، حيث امتزجت فلسفتهم بالحضارة المصرية القديمة ، وتمخض عنها ما يعرف في التاريخ باسم « الحضارة الهيلينية » . تلك الحضارة التي سادت وازدهرت خلال القرون الثلاثة السابقة على مولد المسيح . كذلك نجد أن أرسطو (٣٤٨ - ٣٢٢ ق . م) كان من أوائل المفكرين الذين وضعوا بعض أوليات الفكر التطوري للكائنات الحية ، وذلك من خلال ملاحظاته وتأملاته في التركيبات البيولوجية وتطورها في الحيوان ، كما ينسب اليه أيضا توجيه الفكر نحو وصف وتحليل نشأة الحكومات وأشكالها وأفضلها ، الأمر الذي يعتبر مساهمة مبدئية وهامة في دراسة النظم الاجتماعية والإنسانية .

وبانتقالنا إلى عصر الامبراطورية الرومانية ، الذي امتد حوالي ستة قرون ،

نجد الرومان قد تابعوا ما طرحه اليونانيون من قضايا حول طبيعة المجتمعات الإنسانية وتفسير التباين بينها ، إلا أنهم نبذوا التجريد ووضع النماذج المثالية لما يجب أن تكون عليه سبل الحياة الإنسانية ، ووجهوا دراساتهم نحو الواقع الملموس والمحسوس . ومع ذلك ، لا يجد الأنثروبولوجيون في الفكر الروماني ما يمكن اعتباره بمثابة اسهامات أصيلة في نشأة علم مستقل لدراسة الشعوب وثقافاتهم ، أو تقاليد راسخة لمثل هذه الدراسات . وربما نستثني من ذلك أشعار كاروس لوكرتيوس Lectretius (٩٨ - ٥٥ ق . م) التي احتوت ولا شك على بعض الافكار الاجتماعية الهامة . إن القارىء لكتابة « طبيعة الأشياء De Rerum Naturae » (التي نشرت ترجمة إنجليزية له في سلسلة بينجوين Penguin ، مرجع ١٤٨) . يجد أن لوكرتيوس تناول عدة موضوعات عرضها في ستة أبواب رئيسة وضمنها أفكاره ونظرياته عن المادة ، وحركة وشكل الأجرام السماوية وتكوين العالم مثلا . تطرق أيضا ، في الباب السادس خاصة ، إلى فكرتي التطور والتقدم ، حيث تحدث عن الإنسان الأول ، والعقد الاجتماعي ، ونشأة اللغة ونظامي الملكية والحكومة ، إلى جانب مناقشته للعادات والتقاليد والفنون والازياء والموسيقى (مرجع ١٤٨ ص ١٩٩ - ٢١٦) . ويرى بعض الأنثروبولوجيين أن لوكرتيوس استطاع أن يتصور مسار البشرية في عصور حجرية ثم برونزية ثم حديدية (مرجع ١٠٩ ص ١٥) ، وتلك أفكار لا تختلف كثيرا عما قدمه الأركيولوجيين فيما بعد بحوالي تسعة عشر قرنا . وقد رأى البعض الآخر في فكر لوكرتيوس تطابقا مع فكر لويس مورجان L . Morgan (١٨١٨ - ١٨٨١م) ، أحد أعلام الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر ، وذلك من حيث رؤ ية التقدم والانتقال من مرحلة إلى أخرى في اطار حدوث طفرات مادية[٧] وإن كانت ترد في النهاية الى عمليات وابتكارات عقلية (مرجع ١٠٩ ص ١٥) .

يبدو لنا إذن ، أنه فيما عدا أشعار كولوتيوس وما احتوتها من أفكار خاصة بالكون والنشأة والتطور ، فمن الصعب أن تنسب نشأة علم الأنثروبولوجيا الى الفكر الروماني القديم ، كما هو الوضع أيضا بالنسبة لليونانيين ، فيما عدا أعمال هيرودتس . وبغض النظر عن اتجاه اليونانيين الفلسفي أو اهتمام الرومان بالواقع كما سبق أن أشرنا ، فكلاهما قد ربط بين السلالات البشرية وبين امكانية التقدم والحركة الحضارية ، ووجدوا في أنفسهم أمتيازا وأفضلية على بقية الشعوب . فاليونانيون « كانوا يرون أنفسهم أفضل الأمم وأذكاها وأشرفها ، وأن بقية الخلق همج . أما الرومان فقد جعلوا الروماني فوق غيره بحكم القانون ، حتى أنهم كانوا إذا أرادوا أن يرفعوا من قدر إنسان أو سلالة ، أصدرت لهم الدولة قرارا بمنحه الجنسية الرومانية » (مرجع ٣٩ ص ٤٣) وفي حقيقة الأمر أن هذا الاتجاه العنصري قد وجد في الحضارات الشرقية القديمة أيضا ، إذ كان الصينيون يعتقدون مثلا أنهم أفضل الخلق وأنه لا وجود لأية حضارة أو فضيلة خارج جنسهم ، بل كانوا يرون أنهم لا يحتاجون إلى غيرهم في شيء . وكي يؤكد ملوكهم هذا المعنى أقاموا سور الصين العظيم حتى لا تتدنس أرضهم بأقدام الآخرين » (مرجع ٣٩ ص ٤٣) .

ولعلنا نتساءل هنا عما إذا كان قد تبلور لدى الصينين القدماء أية مفاهيم أو أفكار أنثروبولوجية (ولو بصورة أولية) . والحقيقة أن البعض يعتقد أنه بالرغم من دراية الصين بالحضارة الرومانية واحترامها في كتاباتها ، الا أنه لم يجد فيها أو في غيرها منافسا لحضارته . فلقد كان الصينيون القدماء يشعرون بالأمان داخل حدودهم ، وكانوا مكتفين ذاتيا ، حتى أن تجارتهم مع العالم الخارجي انحصرت في تبادل السلع والمنافع ، ولم تنشأ عنها تأثيرات ثقافية عميقة . لم يعبأ الصينيون إذن بالثقافات الأخرى خارج حدوهم ، ومع هذا لم يخل تاريخ الصين ذاته من التقارير الوصفية لعادات الجماعات البربرية وإن كانت تقدم في

أسلوب يتسم بالازدراء والاحتقار (مرجع ١٠٩ ص ١٥) .

ومما هو جدير بالذكر، أن الغرب لم يكشف عن الحضارات الشرقية القديمة ، ولم يبدأ في فحص مضامينها الثقافية فحصا عميقا إلا عن طريق حركة الاستشراق التي اتسعت مجالاتها واهتماماتها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بصفة خاصة ، كما سنشير الى ذلك بشيء من التفصيل فيما بعد . ولعل من الأهمية بمكان أن نذكر هنا أن مؤرخي التفكير الاجتماعي والفلسفي الغربيين يبدأون عادة باليونان ، ولكن هذا يمثل تجاهلا لعظمة الفلسفة الشرقية السابقة على الفكر اليوناني كما يمثل نقصا في الاستقراء العلمي . فقد ظهر في الحضارات القديمة ـ في مصر والهند والصين ـ طوائف من الحكماء والفلاسفة المشرعين والمصلحين الاجتماعيين الذين عالجوا موضوعات في الفلسفة الاجتماعية لا تقل شأنا عما عالجه فلاسفة اليونان . فقد عرف الفراعنة أدق نظم الحكم ، ووضعوا من التشريعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ما أعانهم على النهوض بأعباء الحكم أجيالا طويلة . وفي الهند حيث تعددت العقائد والأفكار ، تنوعت أيضا العادات والتقاليد وأساليب الفكر التي انعكست بطبيعة الحال على العلاقات والنظم الاجتماعية . وفي الصين ، اهتم الفلاسفة بالأخلاقيات وشئون الاجتماع البشري وتميزوا باتجاهاتهم الواقعية والعملية في معالجة شئون الحياة الانسانية (مرجع ٩٠ ص ١١ ، ١٢) . لهذا يمكن القول أنه كما وجد الأنثروبولوجيون في الملاحم الاغريقية ، وكتب المؤرخين في عصور ما قبل الميلاد ، مصدرا للمادة الاثنوجرافية عن ثقافة العصر ، يستطيع الأنثروبولوجيون أن يجدوا أيضا سجلا لوصف النظم الاجتماعية والتقاليد السائدة من خلال فحص مادة الملاحم الشرقية القديمة ، مثل الرامايانا الهندية Ramayana [8] ، أو محتوى وتعاليم الديانات القديمة مثل البوذية Buddahism التي نشأت حول تعاليم بوذا Buddah (٥٦٣ ، ٤٨٣ ق . م) ، اي الرجل الحكيم ، الذي قال « إن الألم جزء لا

يتجزأ من طبيعة الحياة وبأن في استطاعة المرء الخلاص منه بالتطهير الذاتي ، والعقلي ، والأخلاقي » (مرجع ٤٤ ص ١٣٣) .

وعندما نترك تلك الحقبة من فلسفات العصور القديمة (بأوروبا أو خارجها) وننتقل إلى مرحلة تاريخية أخرى ، يذكر لنا المؤرخون : أنه مع نهاية القرن الخامس الميلادي تقريبا بدأت السلطة المركزية لروما في التدهور والانهيار ، ودخلت أوروبا في فترة زمنية طويلة ترتبط عادة في أذهان الأوربيين بالنكسة الحضارية والارتداد بالفكر إلى حقبة مظلمة . وتعرف هذه الحقبة بالعصور الوسطى[٩] ، لأنها وقعت بين عهدين أولهما زمن الفلسفات الأوربية القديمة ، سواء ما ازدهر منها في أثينا أو روما ، وثانيهما عصر النهضة الأوربية الذي حاولت أوروبا خلاله الخروج من الظلمات إلى النور ، والانطلاق نحو مجالات جديدة من استكشاف للعوالم الأخرى ، وإحياء للتراث الفكري القديم ، وإبداع في الفن والدراسة والتحصيل . ويذكر لنا المؤرخون أيضا أنه خلال تلك العصور تدهور التفكير العقلاني ، وادينت أية أفكار تخالف التعاليم المسيحية ، أو ما تقدمه الكنيسة من تفسيرات للكون والحياة الإنسانية سواء في منشئها أو مآلها . ففي تلك العضور ، انتشر الارهاب الديني المسيحي وسيطرت الكنيسة سيطرة مطلقة على اتجاهات التفكير الاجتماعي (مرجع ٦٧ ص ١٦) . وتجدر الاشارة إلى أنه إلى جانب الكنيسة وما ارتبط بها من مؤسسات دينية كالأديرة والكتدرائيات ، كانت هناك مراكز أخرى وجهت أيضا منطلقات المعرفة وحددت طبيعتها خلال العصور الوسطى للحضارة الغربية ، كبلاط الملوك ، الذي كان يضم في العادة فئات من المثقفين كرجال الادارة والسياسة والشعراء . هذا إلى جانب المدن وازدهار نشاطها الحضاري والاقتصادي خاصة في أواخر العصر الوسيط ، وكذلك الجامعات مثل جامعة بولونيا التي اشتهرت بدراسة القانون ، وجامعة باريس وتفوقها في الفلسفة واللاهوت . ومما لا شك فيه أنه

كان لتلك الجامعات وغيرها أثر في طبيعة العلوم والاتجاهات الفكرية التي تبنتها ، وقامت بتدريسها . ولايستطيع أحد أن ينكر ما ترتب على التوسع في دراسة القانون أو اللاهوت أو الفلسفة من أثر في الحياة العامة بأوربا من النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية[١٠] (مرجع ٥٠ ص ٢٩ ـ ٣٠) . كما لا نستطيع أيضا أن نهمل دور الأفراد من العلماء والمفكرين في هذه النهضة كما سنوضح ذلك فيما بعد .

ومن ناحية صلة هذه الحقبة الطويلة من تاريخ الحضارة الغربية ببواكير الفكر الأنثروبولوجي ، نجد أن اقطاعيات أوروبا الوسطى خاصة في بدايات العصر الوسيط قد وجدت أنفسها تطل من الغرب على محيطات مجهولة وتمتد . أما من ناحية الشرق ، فهناك الأقطار الجبلية التي تقطنها الشعوب المتبربرة[١١] التي يحل معها الذعر والدمار أينما حلت . ولم يختلف الأمر كثيرا في الجنوب على سواحل البحر المتوسط حيث عاشت شعوب أجنبية لم يألفوا حياتها ولم يعرفوا عنها إلا القليل . وقد أثر هذا الوضع المكاني كثيرا في الاتجاهات الفكرية للعقلية الأوربية في العصور الوسطى ، الأمر الذي جعلها تنحو منحى ذاتيا تمركز حول الدين ، ذلك أنهم بدلا من أن يهتموا بالتعرف على تلك الشعوب أو دراسة تقاليدها ، نظروا إليها من منطلق ضرورة تخليص أرواحهم من الشرك ، وتطهير أراضيهم الوثنية عن طريق الغزو .

ورغم أنه كانت ـ هناك بعض المحاولات ـ من حين لآخر ـ للكتابة عن تلك الشعوب ، إلا أن الوصف جاء غالبا في اطار من التخيل وليس المشاهدة المباشرة . نجد مثلا أن الأسقف ايزدور Isidore (٥٦٠ ـ ٦٣٦م) كان قد أعد موسوعة عن المعرفة في القرن السابع الميلادي ، وأشار فيها إلى بعض تقاليد

الشعوب المجاورة وعاداتهم ، ولكن بطريقة عفوية تتصف بالسطحية والتحيز . فقد ذكر مثلا أن قرب الشعوب أو بعدها عن أوربا يحدد درجة تقدمها . فكلما كانت المسافة بعيدة ، كلما كان الانحطاط والتدهور الحضاري مؤكدا . ليس هذا فحسب ، بل إنه وصف أولئك الناس الذين يعيشون في أماكن نائية ، بأنهم سلالات غريبة الخلقة حيث تبدو وجوههم بلا أنوف . وقد ظلت تلك المعلومات سائدة وشائعة حتى القرن الثالث عشر حين ظهرت موسوعة أخرى أعدها الفرنسي باتولو ماكوس Batholomacus ، والتي حظيت بشعبية كبيرة رغم أنها لم تختلف كثيرا عن سابقتها من حيث الاعتماد على الخيال .

هذا من ناحية الوصف الاثنوجرافي للشعوب غير الأوروبية ، أما في معرض التنظير بشأن الفروق القائمة بين البشر ، سواء في التكوين البدني أو الوضع الحضاري ، فقد اتجه المفكرون خلال تلك العصور إلى تقديم تفسيرات قائمة على الانحياز العنصري والديني ، وساد ما يشار إليه بنظرية « الارتداد أو الانتكاس الحضاري cultural degeneration والتي تذهب إلى ان بعض السلالات ، وخاصة الشعوب غير الغربية ، قد تدهورت من الحالة المثلى التي خلق الله الإنسان عليها إلى حالة أو مستوى حضاري أدنى أو أحط بكثير من مجتمعات غرب أوروبا وذلك بسبب ما قاموا به من أفعال شريرة ، وما يمارسونه من طقوس ومعتقدات شاذة وغريبة . أما الشعوب التي اعتنقت المسيحية ، وامتثلت لتعاليم الكنيسة ، فكانت تمثل في اطار تلك النظرية أرقى أنواع الحياة الإنسانية ، وأكثرها تقدما .

هذا وتجدر الاشارة هنا إلى أنه بينما كانت أوروبا تعيش ما يطلق عليه تاريخيا « بفترة العصور الوسطى المظلمة » ازدهرت حضارتان رئيستان خارج القارة الأوربية وهما « الحضارة البيزنطية » و« الحضارة الإسلامية » . ورغم أن

الحضارة البيزنطية هي في أساسها مسيحية غربية ، إلا أن إنتقالها من غرب أوروبا إلى الشرق قد أكسبها الكثير من خصائص الحضارات القديمة والتراث الشرقي . وقد عمت الحضارة البيزنطية جهات متعددة مثل سوريا وآسيا الوسطى وفلسطين ومصر ، كما تأثرت أيضا بالحضارة اليونانية لدرجة أن اللغة اليونانية أصبحت هي اللغة المتداولة . وبصفة عامة ، ازدهرت الحضارة البيزنطية وتفوقت كثيرا على الحضارة الرومانية التي سادت في غرب أوربا لعدة قرون قبل أن تتدهور وتنتهي باجتياح القبائل الجرمانية التي كانت عاصمتها الغربية (روما) ـ حيث أشاعت الفوضى وأفشت الجهالة .

ويظهر الاسلام في الجزيرة العربية ، في الفترة نفسها التي ازدهرت فيها الحضارة البيزنطيةتقريبا،ويبدأ في الانتشار خاصة بعد فتح مكة عام ٧ هـ/ ٦٣٢ م وتبدأ بوادر الحضارة الاسلامية آنذاك في التكوين والازدهار منذ منتصف القرن السابع حتى نهاية القرن الرابع عشر تقريبا . ويذكر المؤرخون أن عظمة الحضارة الاسلامية وأهميتها لا ترجع إلى أنها أتت فقط بدين جديد آمن به الملايين من الناس في أماكن متعددة ونتفرقة ، وإنما فيما أحدثته أيضا من تغيرات اجتماعية وسياسية كبيرة نتج عنها اثراء فكري وتراث حضاري لم يسبق لهما مثيل[١٢] . وقد تضمنت الحضارة الإسلامية . الآداب والأخلاق ، والفلسفة والمنطق ، كما كانت ذات تأثير خاص في الحياة السياسية والاجتماعية والعلاقات الدولية (مرجع ١٠٧ ص ٢٥٩) .

واننا في استعراضنا لهذه الخلفية التاريخية الموجزة نولي اهتماما خاصا بالكتابات ذوات الصلة بالأنثروبولوجيا ومن ثم تجدر بنا الاشارة إلى أهمية الجغرافيا العربية التي بلغت أوج نضجها في القرن الرابع الهجري (التاسع الميلادي) [١٣] . فلقد أصبح من الضروري ، عقب الفتوح العربية الإسلامية ، الأهتمام بإدارة

البلاد ، الأمر الذي جعل وصف الأقاليم والعناية بها جزءا من أخبار الفتوح والمغازى ، كما أصبح ذلك من ضرورات التنظيم والحكم أيضا . ثم جاء دور الاهتمام بالمنطقة من حيث ثروتها ومقدرتها على دفع الضرائب . فهذا النوع من الجغرافية الادارية أو السياسية يبدو واضحا في كتاب المسالك والممالك الذي دونه « ابن خرداذبه » في آواسط القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) . وفي هذا الشأن ، كتب استاذ التاريخ د. نقولا زيادة في كتابه « الجغرافية والرحلات عند العرب » أنه باستقرار الدولة الاسلامية وكثرة تنقل الحجاج والتجار وأهل العلم والرحالين واهتمام الكثرة من هؤلاء بتدوين ما يرون ويشهدون ويسمعون ،

أخذت العناية بالجغرافية تتبلور حول دراسة الأقاليم والمناطق دراسة وافية » (مرجع ٩٣ ص ١٢) . فمنهم من اهتم بتقديم وصف عام للاقاليم الإسلامية مثل ما جاء في كتاب شمس الدين القدسي بعنوان « أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم » ومنهم من تخصص في اقليم معين مثلما فعل الهزاني في « وصفه جزيرة العرب » والبيروني (٣٦٢ هـ ـ ٤٤٠ هـ) في وصفه للمجتمع الهندي .

وعلى سبيل الايضاح نشير هنا إلى كتاب البيروني عن الهند ، لما حظي به من شهرة كبيرة في الدوائر العلمية الأوربية ، ولما احتواه من مادة اثنوجرافية هامة . ففي هذا الكتاب ، الذي حمل عنوان « تحرير ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة » ، وصف البيروني المجتمع الهندي من ناحية نظمه الدينية والاجتماعية ، وانماطه الثقافية ، كما اهتم أيضا بمقارنة تلك النظم والسلوكيات الثقافية بمثيلاتها عند اليونان والعرب والفرس . وقد أبرز البيروني حقيقة أن الدين يلعب الدور الرئيس في تشكيل الحياة الهندية وتوجيه سلوك الأفراد والجماعات ، وصياغة القيم والمعتقدات . أوضح البيروني كيف أن الهنود يعتقدون في قوة موجودة وجودا حقيقيا لاتدرك بالحس . وإنما تعقلها النفس ،

وتحيط بصفاتها الفكرة التي يسمونها « ايشفر » ، وهي معبودهم الذي خلقهم وخلق الكون . وسوف نجد أن البيروني قد عرض أيضا لفكرة « البناء الاجتماعي » الذي وصفه في فصل بعنوان « في ذكر الطبقات التي يسمونها ألوانا وما دونها » وأوضح كيف ان المجتمع الهندي يسود فيه النظام الطبقي المغلق . ولم يقتصر وصف البيروني على تلك الجوانب الدينية والاجتماعية ، وإنما تناول ـ علاوة على ذلك اللغة الهندية ، وقارنها باللغة العربية . وقد « قسم اللغة الهندية إلى كلام دارج مبتذل يستخدمه السوقة ، وإلى مضمون فصيح يتعلق بالتصاريف والاشتقاق ، ودقائق النحو والبلاغة لايرجع إليه إلا الفضلاء المهرة « أو من يسمون الآن بالخاصة » . (مرجع الدكتور حسين مؤنس) .

وقد برز العرب أيضا علاوة على ما تقدم في اعداد المعاجم الجغرافية ، كمعجم البلدان لياقوت الحموي وكذلك في اعداد موسوعات كبيرة بلغت ذروتها في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر ميلادي) مثل « مسالك الأمصار » « لأبن فضل الله العمري » ونهاية الآرب في فنون العرب للنويري . وقد اهتمت هذه الكتب عادة بشئون العمران ، كما تميزت مادتها بكونها تعتمد على المشاهدة والخبرة الشخصية ، الأمر الذي جعلها مادة خصبة من ناحية المنهج الأنثربولوجي في دراسة الشعوب والثقافات الإنسانية . ونظرا لأن هدفنا هنا ليس أن نتحدث عن الرحالة العرب أو المسلمين جميعهم ، إلا أنه تجدر الاشارة مثلا إلى علي بن الحسين المسعودي ، الكاتب الموسوعي ، والرحالة ، والمؤرخ الاجتماعي ، الذي كان ـ على حد وصف نقولا زياده ـ « يسير في البلاد مفتوح العين والأذن ، طلعة العقل والفكر ، كثير التساؤل ؛ وبذلك أتيح له أن يدرك من أحوال هذه الدنيا وتطور شعوبتها وشيعها مالم يتح لكثير من معاصريه » (مرجع ٩٣ ص ١٥٣) .

ويعتبر مؤلفه الشهير « مروج الذهب ومعادن الجوهر » الذي دونه حوالي سنة ٣٣٠ هـ / ٩١٢ م « كتاب سياحة ومعرفة جغرافية ، وعمران وعلم وملاحظة ، وأخبار واساطير » (مرجع ٩٣ ص ١٥٦) . ويحتوي الجزء الأول منه بصفة خاصة على ما يمكن أن يشار إليه بأنه ذو صلة وثيقة بمسائل انثروبولوجية أساسية ؛ وذلك لما ورد فيه من وصفه للخليقة ، وعرضه للأديان والعادات والمذاهب . ففي الجزء الثاني من مؤلفه نجده يشير إلى تأثير البيئة على الإنسان فيذكر أن « سحب الشام ومرتفعاتها ورياحها تحسن الجسم ، وتصفي اللون ، وإن كانت تبلد العقل وتجفي الطبع (ج ٢ ص ٦١) . أما حرارة مصر وركود هوائها فتكدر الألوان وتخيب الفطن . والمغرب يقسي القلب ويوحش الطبع ، ويذهب بالرحمة (ج ٢ ص ٦٢) والجبال في (همدان أو عراق العجم) تخشن الأجسام وتبلد الأفهام لغلظ التربة وتكاثف الهواء . أما العراق ، سرة الأرض وقلبها ، حيث وقف الاعتدال ، فصفت أمزجة أهله ، ولطفت أذهانهم ، واحتدت خواطرهم ، فهو مفتاح الشرق ومناره (ج ٢ ص ٦٣) » - (مرجع ٤٩ ص ٣١٨) .

وإذا كان المؤرخون يطلقون على المسعودي لقب شيخ الرحالة العرب . فهناك شخصية عربية أخرى يشتهر صاحبها - وهو ابن بطوطة - [١٤] بأنه سيد رحالة عصره على الاطلاق ، أي في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) . ولرحلات ابن بطوطة وكتاباته خصائص ذات طابع انثروبولوجي برزت في اهتمامه الكبير بالناس ووصف دقائق حياتهم اليومية وطابع شخصياتهم وسلوكهم وقيمهم . فمن ذكره « لما استحسنه من أفعال السودان » - على حد تعبيره كتب يقول :

« فمن أفعالهم الحسنة قلة الظلم ، فهم أبعد الناس عنه وسلطانهم لا

يسامح أحدا في شيء منه ؛ ومنها شمول الأمن في بلادهم ، فلا يخاف المسافر فيها ولا المقيم من سارق ولا غاضب . ومنها عدم تعرضهم لمال من يموت ببلادهم من البيضان ، (يقصد البيض والأجانب) ولو كان القناطير المقنطرة ، وإنما يتركونه بيد ثقة من البيضان حتى يأخذه مستحقه ؛ ومنها مواظبتهم على الصلوات والتزامهم في الجماعات ، وضربهم أولادهم عليها . وإذا كان يوم الجمعة ولم يبكر الانسان إلى المسجد ، لم يجد أين يصلي لكثرة الزحام . ومن عاداتهم أن يبعث كل إنسان علامة بسجادته ، فيبسطها له بموضع يستحقه بها حتى يذهب إلى المسجد . وسجاداتهم من سعف شجر يشبه النخل ولاثمر له . ومنها لباسهم الثياب البيض الحسان يوم الجمعة . ولو لم يكن لأحدهم إلا قميص خلق غسله ونظفه وشهد به الجمعة ، وفيها عنايتهم بحفظ القرآن العظيم ، وهم يجعلون لأولادهم القيود ، إذا ظهر في حقهم التقصير في حفظه ، فلا تفك عنهم حتى يحفظوه » (مرجع ٢١ ص ٦٧٢) .

إن اقامة ابن بطوطة بجزر « ذيبه المهل » « جزر الملديف » لمدة عام ونصف ، واشتغاله بالقضاء فيها ، وتزوجه من أمرأتين هيأت له معرفة وافية بحياة أهل تلك الجزر ، فيصف أهلها بأنهم « أهل صلاح وديانة ، وايمان صحيح صادق ، أكلهم حلال ودعاؤهم مجاب » (مرجع ٢١ ص ٥٦٣) . وعنهم يكتب أيضا أنهم « أهل نظافة وتنزه عن الأقذار ، وأكثرهم يغتسل مرتين في اليوم تنظفا لشدة الحر بها وكثرة العرق ، ويكثرون من الأدهان العطرية كالصندليه وغيرها ، ويتلطخون بالغالية المجلوبة من مقدشو » (مرجع ٢١ ص ٥٦٣) . في ذكر نسائها ، روى ابن بطوطه ما يلي :

« ونساؤها لا يغطين رؤوسهن ، ولاسلطانتهم تغطي رأسها ، ويمشطن

شعورهن ، ويجمعنها الى جهة واحدة ، ولا يلبس أكثرهن الا فوطة واحدة تسترها من السرة الى أسفل ، وسائر أجسادهن مكشوفة ، وكذلك يمشين في الأسواق وغيرها . ولقد جهدت لما وليت القضاء بها ، لأقطع تلك العادة وآمرهن باللباس ، فلم أستطع ذلك ، فكان لاتدخل الي منهن امرأة في خصومة الا مستترة الجسد ، وما عدا ذلك لم تكن لي عليهن قدرة » . (مرجع ٢١ ص ٥٦٦) .

« والتزوج بهذه الجزائر سهل لنزرة الصداق وحسن معاشرة النساء ، وأكثر الناس لايسمى صداقا ، إنما تقع الشهادة ويعطى صداق مثلها ، وإذا قدمت المراكب تزوج أهلها النساء فإذا أرادوا السفر طلقوهن ، وذلك نوع من نكاح المتعة ، وهن لا يخرجن من بلادهن أبدا ، ولم أر في الدنيا أحسن معاشرة منهن ، ولاتكل المرأة عندهم خدمة زوجها إلى سواها ، بل هي التي تأتيه بالطعام ، وترفعه من بين يديه ، وتغسل يده ، وتأتيه بالماء للوضوء ،وتضم رجليه عند النوم . ومن عوائدهن أن لا تأكل المرأة مع زوجها ، ولايعلم الرجل ما تأكله المرأة ، ولقد تزوجت بها نسوة ، فأكل معي بعضهن بعد محاولة ، وبعضهن لم يأكل معي ، ولااستطعت أن أراها تأكل ، ولا نفعتني حيلة في ذلك » (مرجع ٢١ ص ٥٦٧) .

وإلى جانب أعمال المسعودي وابن بطوطه ، وكلاهما من المغرب العربي[١٥] هناك عدد كبير أيضا من الرحالة العرب والمسلمين الشرقيين . نذكر من بين هؤلاء ابن فضلان من أهل القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) الذي ذهب إلى ملك البلغار في بعثة أرسله إليها الخليفة العباسي المقتدر بالله . وجاءت أخبار ابن فضلان عن البلغار ، وعن الروس الذي كانوا يتأجرون معهم ، غنية

بالمعلومات الاثنوجرافية والمعرفة الجغرافية . ومما قاله مثلا عن معاملة الروس للمرضى أنه :

« إذا مرض منهم الواحد ضربوا له خيمة ناحية عنهم . وطرحوه فيها ، وجعلوا معه شيئا من الخبز والماء ، ولا يقربونه ولا يكلمونه ، بل لا يتعاهدونه في كل أيام مرضه لاسيما إذا كان ضعيفا أو مملوكا . فان برىء وقام رجع إليهم . وان مات أحرقوه ، فان كان مملوكا تركوه على حاله تأكله الكلاب وجوارح الطير » (مرجع ٩٣ ص ١٩٩) .

ومن المشرق العربي ، نذكر ابن بطلان الذي غادر بغداد في رمضان عام ٤٠٤ هـ ووصف انطباعاته عن الطريق من العراق الى شمال الشام في رسالة إلى صديق له ، ولهذه الرسالة أهمية اثنوجرافية لما احتوته من جوانب اجتماعية وثقافية « قل ان حفل بها العرب المسلمون ، مثل كلامه عن وضع السكان النصارى وموقعهم من البيزنطيين ، وعاداتهم وأماكن العبادة عندهم » (مرجع ١٦ ص ٢٦١) . ومن المشرق نشير أيضا إلى أحد الرحالة المسلمين ، ناصر خسرو (٣٩٤ - ٤٨١ هـ) الفارسي الأصل والنشأة والثقافة ، الذي وصف البلاد التي زارها وصفا دقيقا ، والقى الاضواء على الحياة الاجتماعية بتلك البلاد ، الأمر الذي جعل رحلته المعروفة باسم « سَفر نامة »[١٦] غنية بالصور ، مليئة بالمعلومات عن مدن الشام وحياة الناس بها وتقاليدهم قبل مجيء الصليبيين ، كما يتضح من الفقرتين التاليتين :

« ورأيت مدينة حلب فاذا هي جميلة ، بها سور عظيم ، قست ارتفاعه فكان خمسا وعشرين ذراعا ، وبها قلعة عظيمة مشيدة كلها على الصخر ، ويمكن مقارنة حلب ببلخ ، وهي مدينة عامرة ، أبنيتها متلاصقة ، وفيها تحصل المكوس عما يمر بها من بلاد الشام والروم وديار بكر ومصر

والعراق ، ويذهب اليها التجار من جميع هذه البلاد . ولها أربعة أبواب ، باب اليهود وباب الله ، وباب الجنان ، وباب أنطاكية . والوزن في سوقها بالرطل الظاهري وهو أربعمائة وثمانون درهما ، وتقع مدينة حماة جنوبي حلب بعشرين فرسخا ، ومن بعدها حمص ، ومن حلب إلى دمشق خمسون فرسخا ، وإلى أنطاكية اثنا عشر فرسخا ، وإلى طرابلس كذلك ، ويقال إن من حلب حتى القسطنطينية مائتي فرسخ » (مرجع ٩٢ ص ٤ - ١٤) .

« وفي الحادي عشر من رجب سنة ٤٣٨ (١١ يناير ١٠٤٧) خرجنا من حلب ، وعلى مسافة ثلاثة فراسخ منها قرية تسمى جند قنسرين ، وفي اليوم التالي سرنا ستة فراسخ وبلغنا مدينة سرمين ، التي لاسور لها . وبعد مسيرة ستة فراسخ أخرى بلغنا معرة النعمان ، وهي مدينة عامرة ولها سور مبني . وقد رأيت على بابها عمودا من الحجر ، عليه كتابة غيرعربية فسألت ماهذا ؟ فقيل إنه طلسم العقرب ، حتى لايكون في هذه المدينة عقرب أبداً ، ولايأتي اليها ، واذا أحضر من الخارج وأطلق بها فانه يهرب ولايدخلها ، وقد قست هذا العمود فكان ارتفاعه عشر أذرع . ورأيت أسواق معرة النعمان وافرة العمران . وقد بنى مسجد الجمعة على مرتفع وسط المدينة بحيث يصعدون إليه من أي جانب يريدون وذلك على ثلاث عشرة درجة . وزراعة السكان كلها قمح وهو كثير ، وفيها شجر وفير من التين والزيتون والفستق والعنب . ومياه المدينة من المطر والآبار » (مرجع ٩٢ ص ٤٥) .

إن ذكر الصليبيين يدعونا إلى الاشارة هنا إلى أنه مع بداية الحملات الصليبية عام ١٠٩٦ م على منطقة المشرق العربي ، أتت اعداد كبيرة من الأوروبيين كحجاج لبيت المقدس ، أو مبشرين للديانة المسيحية . ومع أن أهدافهم كانت

روحية ، أو سياحية أو استكشافية في المقام الأول ، الا أنه كان لما دونوه من مشاهدات ، وما تناقلوه من روايات قيمة اثنوجرافية كبيرة ، رغم ما احتوت عليه المادة من كثير من الانطباعات الذاتية والأحكام التقويمية . وقد نتج عن هذا الاتصال الثقافي المبدئي بين الغرب والشرق أن نما الاهتمام بالشرق ومعرفة أحوال أهله ، وكان هذا أساساً لكثير من الاستكشافات والتصورات عن الشرق ، مما مهد للتوغل بعد ذلك . وبلغ هذا الاحتكاك الثقافي ذروته في حروب المغول بقيادة جنكيز خان (١١٦٢ - ١٢٢٧ م) التي نشبت لصد هذا الزحف الغربي ، إلى أن تقهقرت جيوش المغول حوالي ١٣٣٤ م وتوغل الغرب تدريجيا صوب الشرق (مرجع ١٧٦ ص ١٥) .

وقد سجل ماثيو باريس Mathew Paris بعض التفصيلات الشيقة عن المغول ابان هذه المواجهة بينهم وبين الغرب وان لم تكن تخلو من التحيز ، كما يبدو واضحا في الفقرة التالية :

« ليس لديهم (المغول) قوانين إنسانية . لا يعرفون الراحة وهم أكثر وحشية من الدببة أو الأسود . لديهم قوارب مصنوعة من جلود الثيران والتي يتسع كل منها لعشرة أشخاص أو اثنى عشر شخصا . يتقنون السباحة والتجديف ولهم قدرة كبيرة جدا على اجتياز الأنهار والقنوات التي تتدفق فيها المياه بسرعة هائلة وبخطورة كبيرة . إنهم يشربون الدم وإن لم يجدوه استعاضوا عنه بشرب الماء المعكر بالطين . لديهم سيوف ذوات حد واحد ، وخناجر ، وجميعهم - سواء أكانوا رجالاً أم نساء ، صغاراً أم كباراً - يتقنون الرمي بالقوس . لايتحدثون غيرلغتهم التي لم تكن معروفة لدى الغربيين ، الأمر الذي جعل التواصل بينهم والتعرف على تقاليدهم صعباً . يتحول المغول في الأراضي الشاسعة مع قطعاتهم

وزوجاتهم اللاتي يتقن فن الحرب كالرجال تماما . وهذا مايفسر انقضاضهم بمهارة وحنكة على حدود مملكة المسيحية وكأنهم صاعقة نزلت لتلحق الموت والدمار بالجميع الذين أصابهم الذعر والهلع » . (مرجع ١٧٦ ص ١٥ - ١٦) .

وبشأن العلاقة بين الشرق والغرب ، وأوجه الاتصال والتفاهم ، نجد أن تراجع المغول نحو الشرق قد أعطى الدولة المسيحية الفرصة والوقت لبناء جسور مع أهل الشرق ، تخوفاً من احتمال أن يعاودوا الكرة ، ويقوموا بهجمة شرسة أخرى . ولعلنا نذكر في هذا الصدد رحلات نيكولاي بولو N. Polo ، وأخيه ماثيو بولو M. Polo ، وابن أولهما مارك بولو M. Polo (١٢٥٤ - ١٣٢٤ م) ، والتي قامت رغم طابعها الاستكشافي والتجاري بدور سياسي كبير كهمزة وصل بين الشرق والغرب . وعن مارك بولو والمعلومات التي أوردها ونشرت عن رحلاته مع والده وعمه ، خلال الفترة من ١٢٧١ - ١٢٨٨ م ، يذكر لنا وينديل أوسوالت Wendell Oswalt في كتابه الشيق المعنون « شعوب أخرى ، تقاليد أخرى » أنها كانت تتصف بعدم الاتساق والخلو من الترابط والبرهان . لهذا يرى أوسوالت أنه ربما لايوجد بعد كتابات هيردوتس من أعمال تستحق الذكر من حيث قيمة ماتقدمه من معلومات إثنوجرافية مدققة عن الشعوب غير الأوروبية ، الا مدونات الفرنسيسكان (١٧) الذين كانوا في حقيقة الأمر من أوائل الأوروبيين الذين حصلوا على معلومات حقيقية ودقيقة عن البلاد والشعوب التي أرادوا تنصير أهلها » (مرجع ١٧٦ ص ١٦) .

وتصدر أعمال الفرنسيسكان مدونات الايطالي جون دي بلانو كاربيني J. Carpini (١١٨٢ - ١٢٥٢ م) الذي حمل تكليفا بابوياً بالتوجه إلى بلاد التتار ليصف تقاليدهم وعاداتهم ، بقصد انجاح عمليات التنصير فيما بعد . وقد نجح

كاربيني في تقديم أقدم وصف دقيق عن بلاد آسيا الوسطى والشرقية وشعوبهما ، متقدماً في ذلك على مارك بولو بحوالي نصف قرن . وقد نجد في هذا التكليف الذي تكرر واتسع فيما بعد ليشمل أشخاصاً آخرين ، أهمية تاريخية في مجال استخدام المعرفة بأسلوب حياة شعب معين والوقوف على تقاليدهم وعاداتهم بقصد تحقيق تغيير مقصود في العقيدة والنظم الاجتماعية . ان هذا التوظيف للمعرفة الاثنوجرافية - ان صح هذا التعبير - ربما يشكل في اعتقادنا أول ربط بين الاثنوجرافيا والأغراض أو الأهداف العملية ، مما أصبح في الوقت الحالي تخصصاً هاماً من تخصصات الانثروبولوجيا ، يعرف بالأنثروبولوجيا التطبيقية . Applied Anthropology وهكذا نجد أن الكنيسة الرومانية قد انتهجت سياسة استعمارية خلال القرن الثالث عشر الميلادي ، كما اهتم البابوات بصفة خاصة بكاثاي (أو الصين كما كانت تسمى حينذاك) . لكونها مجالاً خصباً لعمليات التنصير ، خاصة أن الكنيسة قد لاقت المتاعب الكثيرة مع مسلمي آسيا . وقد وجد المبشرون الأوروبيون رفضاً مماثلاً لعمليات التبشير من قبل المسلمين عندما توجهوا جنوباً صوب القارة الأفريقية . فقد منعهم مسلمو المغرب والجزائر من اختراق أواسط أفريقيا . وان لم يرفضوا المعاملات التجارية (مرجع ٦٦ ص ٢٣) .

وبصدد الاسلام والمسلمين في أدبيات العصور الوسطى ، تذكرنا الدكتورة رشا الصباح في بحث حول هذا الموضوع : أن وجهات نظر الكتاب الأوروبيين متعددة ومتضاربة . نجد مثلاً ان تناول دانتي Dante (١٢٦٧ - ١٣٢١ م) لصلاح الدين الايوبي يختلف عن معالجة جيوفاني بوكاتشيو G. Boccaccio (١٣١٣ - ١٣٧٥) ، كما أن تفضيلة لابن رشد لايلقى هوى عند كاسيتو بترارك Petrarch (١٣٠٤ - ١٣٧٤م) . ورغم هذا التنوع والتضارب في وجهات

النظر ، الا أنه ساد اتجاهان رئيسان نحو الاسلام والحضارة العربية . فبينما أكد البعض على قيمة الاسهام العربي في تطور العلم الغربي خاصة في أعمال الفارابي وابن رشد وابن سينا ، نجد ان الاتجاه الآخر تبلور حول الصراع ، والمواجهة الشرسة بين العالم العربي والمسيحية الغربية التي بلغت الذروة بالحملة الصليبية من جهة الغرب وبالجهاد ضدها ومقاومتها من قبل مسلمي الشرق (مرجع ٩٨ ص ٢٢) .

ومهما يكن الأمر ، فاننا نجد أنه بالرغم من بداية تدهور الأمة الاسلامية ، وتقلص الاسهامات العلمية لمفكريها منذ أواخر القرن الحادي عشر ، ظل علماء العرب والدارسون منهم يتلاحقون حتى القرن الرابع عشر وربما تجاوزوه (مرجع ٢٩ ص ١٧٠) . ففي أواخر ذلك القرن نجد أن أحد علماء المسلمين ، واسمه عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢ هـ-٨٠٨ هـ/ ١٣٣ م-١٤٠٦ م) ، قد أرسى قواعد المنهج لدراسة المجتمع ، وطبيعة العمران البشري ، ودورة الحضارات ، وسبق في ذلك بقرون عديدة فلاسفة التاريخ وعلماء الاجتماع والأوروبيين . ومن الطريف أن نذكر أن بعض الكتاب العرب يرون في ابن خلدون المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع [١٨] ، بينما يجد البعض الآخر [١٩] - وخاصة الأنثروبولوجيون البريطانيون في مقدمة ابن خلدون بعض موضوعات ومناهج الأنثروبولوجيا الاجتماعية (مرجع ١٠٠ ص ١١٢) بالرغم من أنهم يردون أصول أو جذورعلمهم الى الأفكار والنظريات التي سادت خلال القرن الثامن عشر وخاصة ماجاء في كتابات مونتسكييه Montesquieu (١٦٨٩ - ١٧٥٥) ، كما سنشرح ذلك بالتفصيل في الفصل التالي . وفي أمريكا ، نجد أن غالبية مؤرخي الأنثروبولوجيا لايشيرون الى ابن خلدون عند تناول كتابات ماقبل عصر النهضة . ومع ذلك ، نجد أن مؤرخ الأنثروبولوجيا دارنيل قد

ضمن مقتطفات من فصل ابن خلدون عن البدو ضمن كتابه « قراءات في تاريخ الأنثروبولوجيا » (مرجع ١٠٩) . وقد أشار جون هونجمان أيضا في كتابه « تاريخ الفكر الأنثروبولوجي » الى أن ابن خلدون قد تناول منه بعض الأفكار ذات الصلة بنظرية مارفين هاريس عن « المادية الثقافية » Gultural Materialism ونجد أن هاريس ذاته يذكر ابن خلدون ، ومن قبله الادريسي ، قد قدما أفكاراً ومادة ساعدت على بلورة نظرية الحتمية الجغرافية التي سادت ابان القرن الثامن عشر كما سنوضح ذلك بالتفصيل في الفصل القادم . (مرجع ١٠٠ ص ١١٢) .

هذا وقد نال كتاب ابن خلدون « العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب [٢٠] والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» شهرة كبيرة بسبب مقدمته الرئيسة والتي جاء عنوانها « في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والمصانع والعلوم وما لذلك من العلل والاسباب » . وتعتبر هذه المقدمة عملاً أصيلاً في تسجيل الحياة الاجتماعية لشعوب شمال قارة أفريقيا بما لها من تقاليد وعادات وعلاقات اجتماعية ، إلى جانب بعض المحاولات النظرية لتفسير كل ما رآه من أنظمة اجتماعية مختلفة . وقد كتب الكثير ولايزال يكتب عن هذا العمل الفريد ، [٢١] الذي يصفه مؤرخ له مكانته مثل المؤرخ أرنولد توينبي A. Toynbee بأنها - يقصد المقدمة - أعظم عمل من نوعه أمكن لأي عقل أن يجود بمثله في أي عصر أو أي مكان » (مرجع ٢٩ ص ١٦٥) .

وهنا يستحق ابن خلدون منا وقفة ، ولو قصيرة ، وذلك في اطار عرضنا لقصة الأنثروبولوجيا ، إذ أنه تطرق في مقدمته إلى موضوعات شكلت فيما بعد اهتماماً رئيساً في الدراسات الأنثروبولوجية . ولعل من أهم تلك الموضوعات ، كما يشير

إلى ذلك الاستاذ الدكتور أحمد أبو زيد ، أن ابن خلدون انتبه منذ قرون الى مبدأ العصبية وأهميته في فهم المجتمع القبلي . « وقد اهتم بهذا الموضوع عدد من المستشرقين الذين اتيحت لهم دراسة ابن خلدون والتعمق في دراسة طبيعة المجتمعات العربية القديمة . وافضل مثل لذلك هو روبرتسون سميث [٢٢] الذي خصص كتاباً من أهم كتبه لدراسة القرابة والزواج في بلاد العرب القديمة ، مسترشداً بابن خلدون ثم انتقل ذلك الاهتمام منه إلى واحد من اكبر علماء الأنثروبولوجيا وهو الاستاذ ايفانز بريتشارد الذي اتخذ من ذلك المبدأ مدخلاً لدراسة قبائل النوير الرعوية في جنوب السودان » . (مرجع ٨ ص ٦٧) .

وكما أوضح ابن خلدون في تناوله لمبدأ العصبية « أن التنظيم الاجتماعي الخاص بالبداوة يقوم على مبدأ قرابة الدم الذي يحدد الولاءات والعصبية حتى تكاد القبيلة تشكل مجتمعاً قائماً بذاته ، ولذاته خلال تاريخ طويل » (مرجع ٤٠ ص ٧٠) ، فقد تحدث ابن خلدون أيضا عن تنوع أنماط المعيشة ، وما يرتبط به من تباين حضاري . ويقول في هذا الشأن « إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش . فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله ، والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي » (مرجع ٦٥ ، الجزء الثاني ، ص ٥٧٨) . والقارىء للمقدمة سيجد أن ابن خلدون لم يكتف بتقديم وصف تفصيلي عن السمات والقيم السائدة لدى تلك الأنماط المعيشية الثلاثة (البداوة والفلاحة والحضارة) وانما قارن بين تلك السمات وبحث في طبيعة العلاقات بينهم [٢٣] .

ومن الموضوعات الأخرى التي تناولها ابن خلدون في مقدمته ، والتي لها صلة بالاهتمامات الأنثروبولوجية ، في الماضي والحاضر ، على حد سواء ، تلك العلاقة القائمة بين البيئة الجغرافية وشئون الاجتماع . وكما يذكر لنا علي عبد الواحد وافي

في تحقيقه القيم «مقدمة» أن ابن خلدون اعتبر البيئة الجغرافية دعامة هامة لمختلف الظواهر الاجتماعية ، وأنه تناول هذا الموضوع في أربع مقدمات من الباب الأول حيث بدأ بعرض عام لجغرافية العالم ، بالقدر الذي وصلت إليه بحوث هذا العلم في عصره ، ثم شرح آثار البيئة الجغرافية في مختلف الظواهر الفردية والاجتماعية (مرجع ٦٥ ص ٢٩١) . وكما يتضح من النص التالي ، فقد رد ابن خلدون اختلاف البشر في ألوانهم ومزاجهم النفسي وصفاتهم الجسمية والخلقية إلى البيئة الجغرافية التي اعتبرها أيضا عاملاً هاماً في تحديد المستوى الحضاري للمجتمعات الإنسانية (مرجع ٦٥ ص ٢٩١) . ففي المقدمة الثالثة ، من الباب الأول ، كتب ابن خلدون فصلاً بعنوان « في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم» ، نشير إلى بعض فقراته فيما يلي :

« قد بينا أن المعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه لافراط الحر في الجنوب والبرد في الشمال . ولما كان الجنبان من الشمال والجنوب متضادين في الحر والبرد ، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلاً . فالاقليم الرابع أعدل العمران . والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب الى الاعتدال . والذي يليهما من الثاني والسادس بعيد من الاعتدال . والأول والسابع أبعد بكثير . فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع مايتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً . حتى النبوات فانما توجد في الأكثر فيها . ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية . وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم » (مرجع ٦٥ ، الجزء الأول ، ص ٤٨٦) .

والى جانب تلك الموضوعات ، نجد أن هناك تشابهاً إلى حد كبير بين ماجاء في قواعد منهج ابن خلدون في البحث وعرض الحقائق ، وبين مايدعو اليه الأنثروبولوجيون المحدثون في دراساتهم وكتاباتهم عن ثقافات الشعوب ، والتعميمات بشأنها . وعن منهج ابن خلدون يكتب الدكتور علي عبد الواحد وافي أن ابن خلدون اعتمد في بحوثه : « على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أتيح له الاحتكاك بها والحياة بين أهلها ، وعلى تعقب هذه الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السابقة لعصره ، وتعقب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى لم يتح له الاحتكاك بها ولا الحياة بين أهلها ، والموازنة بين هذه الظواهر جميعا ، والتأمل في مختلف شئونها للوقوف على طبائعها ، وعناصرها الذاتية وصفاتها وما تؤديه من وظائف في حياة الأفراد والجماعات ، والعلاقات التي تربطها بعضها ببعض ، والعلاقات التي تربطها بما عداها من الظواهر الكونية ، وعوامل تطورها واختلافها باختلاف الأمم والعصور ، ثم الانتهاء من هذه الأمور جميعا الى استخلاص ما تخضع له هذه الظواهر في مختلف شئونها من قوانين » . (مرجع ٦٥ ، الجزء الأول ، ص ٢٥٥) .

أما من ناحية الفكر النظري ، فقد سبق ابن خلدون مفكري القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في بلورة نظرية متكاملة عن مراحل تطور الحضارة الإنسانية ، والمسار الذي يحكمها ، والدراسات المقارنة المتصلة بها ، وهو الموضوع الذي شغل الفكر الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وفي حقيقة الأمر أن فكرة تغير الزمان والأشياء وتحولها ، قديمة قدم الوجود الإنساني ذاته ، إلا أن اليونانيين ، مثلاً ، نظروا الى ظاهرة التغير والتحول هذه ، وفسروها في اطار فلسفي يقوم على الحركة في اتجاه واحد يربط بين الحياة والموت ، ووصل الأشياء بعضها ببعض . أما العرب فقد رأوا في قيام الدول وتداعيها مدعاة لربط حياة المجتمعات الإنسانية بحياة الكائن الحي من حيث مروره

بمراحل العمر المختلفة من الولادة حتى الممات . وبهذا برزت فكرة دورة الحياة والموت عند الكائن الحي لتجد مجالات للتطبيق على الدول أو الحضارات الإنسانية . ومن الطريف أن نجد تشابهاً بين هذا المنطلق والنظرة إلى التاريخ الانساني عند الفرس والرومان أيضا (مرجع ٣٩ ص ١٥٠) .

إن ابن خلدون قد تناول في مقدمته ، مسألة أطوار الدول من ناحية قيامها ثم مايجري عليها بعد ذلك من أحوال ، وبلور نظريته التي اسماها بدورة العمران بين البداوة والحضارة على أساس المشابهة بين الجماعة البشرية وبين الكائن الحي . تلك فكرة سيطرت أيضا على الأذهان في الشرق والغرب على حد سواء خلال العصور الوسطى ، فالتطور هو سنة الحياة الاجتماعية في نظر ابن خلدون وهو أساس بحثه في الظواهر الاجتماعية ، إذ يقول « إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال الى حال . وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول »

(مرجع ٦٥ الجزء الأول ص ٢٥٢) « فالدول تمر في دور البداوة ثم في دور الانحلال ، كما أن عمر الدولة لايعدو في الغالب عمر ثلاثة أجيال أي حوالي ١٢٠ سنة » (مرجع ٦٥ الجزء الأول ص ٤٨٥) . وهكذا تتلخص نظرية ابن خلدون عن أطوار الدول ، ففي رأيه أن كل دولة تسير في خمسة أطوار تبدأ عادة بالاستيلاء على الملك من دولة سالفة ، وهذا الطور الأول هو « طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع » ـ على حد قوله ، ويعقب ذلك طور استبداد الحاكم على قومه ثم طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك . أما الطور الرابع فهو « طور القنوع والمسالمة » ، ويعقبه طور الاسراف والتبذير » اللذين تكمن فيهما نهاية الدولة حيث تحصل في الدولة طبيعة التهرم ، ويستولي عليها

المرض المزمن الذي لاتكاد تخلص منه ، ولايكون لها معه برء ، أي أن تنقرض - على حد تعبير ابن خلدون - وهكذا تنهي أطوار الدولة لتبدأ من جديد دولة أخرى على انقاض الدولة السالفة » . (مرجع ٦٥ الجزء الثاني ، ص ٦٦٤ - ٦٦٦) .

هذا وقد خضعت مقدمة ابن خلدون بصفة عامة ، ونظريته عن دورة الدول بصفة خاصة ، للتحليلات المستفيضة بأقلام المفكرين والدارسين العرب والأجانب على حد سواء . ولايتسع المجال هنا لعرض ماجاء في كتاباتهم وانما يهمنا أن نبرز - في اطار موضوع هذا الكتاب - حقيقة هامة مؤداها أن مقدمة ابن خلدون تعتبر تراثاً إنسانياً ذا قيمة عالية ، وأهمية كبيرة في تاريخ الفكر الاجتماعي عامة ، وفي مسار العقل الإنساني نحو وضع الأسس المنهجية والعلمية لدراسة أحوال البشر ، ولفهم طبيعة الحياة الاجتماعية ، ومسار الحضارة الإنسانية . إن نظرية ابن خلدون عن التطور الاجتماعي تعتبر ولاشك واحدة من أهم المحاولات المنهجية للوصول إلى القوانين التي تحكم مسار الحياة الاجتماعية للجماعات الإنسانية ، وهذا أمر شغل بال المفكرين لقرون عدة بعد ابن خلدون ، حتى تبلورت الأنثروبولوجيا ذاتها كعلم مستقل حول بحث قضية الثقافات أو الحضارات الإنسانية ومسارها (التقدمي) ، كما سيتضح ذلك بجلاء في الفصل الرابع .

وبصفة عامة ، وفي اطار عرضنا لبواكير الفكر الأنثروبولوجي ، ربما يمكن القول إن اليونانيين والعرب ، بصفة خاصة ، قدموا بعض المفكرين الذين طرحوا مسألة التنوع الثقافي أو الحضاري بين الشعوب في الأزمنة السابقة على عصر النهضة . كذلك برزت في كتاباتهم امكانية فهم ثقافة أو حضارة معينة في اطار مقارنتها بالثقافات أو الحضارات الأخرى . ولقد أوضحت الأنثروبولوجية الأمريكية دارنيل عند عقدها لمقارنة بين هيردوتس وابن خلدون أن كليهما قد

حظى بخلفية ثقافية مغايرة لثقافة الشعوب أو الجماعات التي تناولاها بالوصف . فابن خلدون ينتمي إلى أصل عربي إسباني . وهيردوتس - كما سبق أن ذكرنا - له خلفية آسيوية . ومن الطريف أن كلاهما كتب عن البدو ، رغم أن تناول ابن خلدون للبدو يتصف بتضارب المشاعر في عدة مواضع . فبينما وجد فيهم فضائل شخصية تفوق بكثير خصائص أهل الجماعات المستقرة بالحضر ، ومنها الجسارة والبساطة في الحياة ، الا أنه أدرك أن الابتكار أو تقدم العلوم والمعارف لايأتيان الا من أهل الحضر . كذلك اهتم ابن خلدون بالمقارنة بين الحضارات . كما فعل هيردوتس في مقارنته بين الحضارة اليونانية والحضارات الأخرى . هذا علاوة على أن كليهما في - نظر دارنيل - قد طرح ، ولو بدرجات متفاوتة . فكرة النسبية الثقافية ، التي أضحت فيما بعد أساساً لمعالجة ودراسة الثقافات الإنسانية . ويشير منطلق النسبية إلى النظر الى السلوكيات الثقافية للناس في سياق حياتهم وتقاليدهم وقيمهم وليس في اطار تقويمي يعتمد أساساً على ثقافة الكاتب أو الباحث . (مرجع ١٠٩ ص ١٥ - ١٦) .

وبالرغم من أهمية أعمال كل من هيردوتس وابن خلدون ، وما أشرنا إليه أيضا من أعمال أو مصادر أخرى للمادة الاثنوجرافية عن شعوب المجتمعات القديمة وأساليب حياتها ، الا إن الأنثروبولوجيا عندما تبلورت كفرع جديد من المعرفة في أواخر القرن التاسع عشر لم يكن ذلك على أساس تلك الأعمال أو أن الأنثروبولوجيا امتداد لها . لقد قصدنا في هذا الفصل أن نوضح أن الاهتمام بالإنسان وحضارته قديماً كان محصوراً في جمع المادة الاثنوجرافية فحسب ، دون أن تكون هناك محاولات جدية أو منهجية سليمة نحو التنظير . ذلك مالم يبدأ ، في حقيقة الأمر ، الا في عصر النهضة ، كما أن تلك المحاولات لم تبلغ ذروتها أو نضجها الا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . ومع ذلك ، يجب أن نستثني

عبد الرحمن بن خلدون من هذا التعميم ، ففي مقدمته نجد المادة الاثنوجرافية والنظرية معا . ولعل ما يهمنا أن نوضحه في هذا المجال ، أن هذا النـوع من التراث الفكري ، وخاصة ماصدر عن الشرقيين ، يحتاج الى « قـراءة جديدة » ومن جوانب عديدة . وذلك كما يقول أحمد أبو زيد ، بهدف « الوصول إلى نظرة متكاملة إلى مناهج البحث في الأعمال التراثية ، والمبادىء العقلية التي كانت تحكم هذه الأعمال ، ومدى امكان الاستعانة بهذه المناهج والمبادىء في اقامة فكر عربي جديد يسترشد بجهود المفكرين السابقين مثلما يسترشد بالفكر العربي المعاصر »[٢٤]

ان من بين مهام الأنثروبولوجين العرب في الوقت الحاضر ألا تقتصر جهودهم على ابراز السبق العربي على الغرب فحسب بصدد بعض المفاهيم النظرية ، أو جمع المادة الأثنوجرافية ، وانما لابد وأن تتضمن دراساتهم أيضا الفحص الدقيق للأعمال التراثية ، بهدف الكشف عن الجوانب المنهجية المشتركة بين الكتاب ، والتي يكونون قد استمدوها من معارفهم وتربيتهم الـدينية أساساً . وفي هذا الصدد ينبهنا الاستاذ الدكتور توفيق الطويل إلى حقيقة هامة وهـي أن « الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالاً بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفي الخالص ، فقد امتزج هذا التفسير بالتفكير الديني في شتى عصور الإنسانية ، حتى ليمكن القول بأن كل محاولة تهدف إلى الفصل بينها تنتهي لامحالة الى العجز عن فهم كليهما »[٢٥] (مرجع ٧٢ ص ٤٦) .

الهوامـــش :

(١) يوجد في المرجع رقم ١٦١ بعنوان « الانثروبولوجيا والكلاسيكيات » فصل عن صلة أعمال هوميروس بالأنثروبولوجيا . ففي الأوديسا مثلا نجد أن بطل الملحمة وهو أوديسيس Odysseus قد رحل لمدة عشرة أعوام زار خلالها عددا من البلاد التي تسكنها مخلوقات غريبة . وللحصول على معلومات وافية عن الالياذة نقترح الاطلاع على المقال المشار إليه في المرجع ٨٥ .

(٢) كتب هيرودوتس « التواريخ في الفترة ما بين ٤٥٠ ـ ٤٣٠ ق.م ، وظهرت الترجمة اللاتينية لها عام ١٥٠٢ والترجمة الإنجليزية عام ١٧٠٩ م . ويبدأ هيرودوتس الكتاب بقوله : « هذه بحوث هيرودوتس من بلـدة هليكارنا سوس ، ينشرها أملا في المحافظة على ذكرى أعمال النـاس من النسيان ، وحتى لاتجرد الأفعال العظيمة المثيرة التي حققها الأغريق والمتبربرين معا مما تستحقه من مثوبة الثناء » . يمكن للقارىء العربي أن يطلع على نصوص هيرودوتس عن مصر وتحقيق مستفيض ونقدي عنها في المرجع رقم ٨٦ .

(٣) يذهب المؤ رخ المصري محمد شفيق غربال إلى أن قول هيرودوتس بأن مصر هبة النيل يحتاج في حقيقة الأمر إلى تعديل ، حيث أن هناك بلادا أخرى كثيرة تجرى فيها أنهار ، ولم يصدر عنها حضارة مماثلة للحضـارة المصرية القديمة . ومـن هذا خرج هو الآخـر بقـول مأثـور وهـو أن « مصر هبـة المصريين » (مرجع رقم ٨٤) .

(٤) ترجم بعض النصوص الليبية إلى العربية الباحث علي فهمي خشيم الذي أوضح أن « هدف هيرودتس الأساسي من كتابة تلك النصوص كان وصف

الهجوم الفارسي على ليبيا بغية تطويق اليونان من الجنوب ، إلا أنه تطرق إلى الوصف الجغرافي والحديث عن السلالات البشرية ومواطنها وأخلاقها وعاداتها » . (مرجع ٧١ ص ١٨) .

(٥) يذكر الباحث علي فهمي خشيم أن هيرودتس ذكر أن « بحيرة ترتيون » تشير إلى طرف الماء إلى الجنوب من خليج تونس (مرجع ٧١ ص ٧٢) . ومن الطريف أن نذكر أن هيرودتس اعتقد أن نهر النيل ينبع من جبال أطلس مارا بليبيا .

(٦) من الطريف أن نذكر أن هيرودتس « كان أول من استخدم الفعل « يتفلسف » ، وأن التفلسف عنده يراد به طلب العلم أو التماس المعرفة في غير ما غرض » (مرجع ٧٢ ص ١٨) .

(٧) يهتم الكتاب السوفيت بالاشارة إلى فكر لوكريتوس ، وتوصف أشعاره بأنها تقدم « صورة وتفسيرا ماديا للعالم ولطبيعة الانسان ولتطور الحياة المادية والتكنولوجيا » (مرجع ٤٤ ص ٤١٧) .

(٨) في مقاله الافتتاحي لعدد من الملاحم أصدرته مجلة عالم الفكر في صيف ١٩٨٥ ، قدم الاستاذ الدكتور أحمد أبو زيد دراسة عن الملاحم كتاريخ وثقافة وتناول الرمايانا كمثال على ذلك ، (انظر العدد رقم ١ مجلد ١٦ ، ص ٣ - ٣٤) .

(٩) يختلف المؤرخون في تحديد بداية ونهاية مرحلة العصور الوسطى ؛ إلا أن غالبيتهم يرجحون أنها امتدت من القرن الثالث الميلادي حتى القرن الرابع عشر كما أنهم يقسمونها إلى مراحل تتفاوت فيما بينها من ناحيتي اسهاماتها الفكرية ودورها في المسار التاريخي لتقدم العلوم والمعارف الانسانية . ويشير

المؤرخ سعيد عاشور في مؤلفه « أوربا العصور الوسطى » ، أنه « يمكن تقسيم تاريخ العلوم في العصور الوسطى الى ثلاث مراحل : المرحلة الأولى أو المظلمة وتشمل الفترة بين سنتي ٤٠٠ ، ٩٠٠ ومهمتها ايصال بقايا تراث الفكر القديم الى العصور التالية ، والمرحلة الثانية وتشمل الفترة من بين سنتي ٩٠٠ ، ١٢٠٠ وهي التي شهدت تدفق العلوم والمعارف العربية على غرب أوربا وأخيرا تأتي المرحلة الثالثة الممتدة حتى نهاية العصور الوسطى وتمثل عصر ازدهار الدراسات العلمية ، وهو الأزدهار الذي أدى إلى النهضة العلمية في العصور الحديثة » (مرجع ٥٠ ص ٤٠٩) .

(١٠) لمزيد من التفصيلات عن أهمية المدن والجامعات الفكرية خلال تلك الحقبة يوصي بالاطلاع على الجزء الثاني من كتاب « أوربا العصور الوسطى » الدكتور سعيد عاشور (مرجع رقم ٥٠) . ومن الجدير بالذكر أن هناك اتجاها نحو اعادة تقييم الجوانب الحضارية للعصور الوسطى ومنطلقاتها الفكرية والتمهيدات للاتجاه العلمي الذي ساد فيما بعد . وعن فلسفة العصور الوسطى ، يوصى بالاطلاع على دراسة أستاذ الفلسفة الدكتور عبدالرحمن بدوي (مرجع ٦٤) .

(١١) استخدم الأغريق كلمة متبربرةBabarism عند الاشارة إلى الشعوب التي لاتتحدث اللغة الأغريقية ولاتتبع النمط الأغريقي للحياة . وهي لاتعني بالضرورة المعنى الشائع الاستخدام وهي الوحشية أو البربرية .

(١٢) نقترح على القارىء الاطلاع على كتاب الاستاذ الدكتور توفيق الطويل بعنوان « في تراثنا العربي الإسلامي » بغية الحصول على معلومات تفصيلية (مرجع ٢٥) . نوصي القارىء بالاطلاع أيضا على كتاب « أسس الفلسفة » للدكتورالطويل لأخذ فكرة عامة عن الآراء المنصفة لبعض

المؤرخين الغربيين بصدد حضارات الشرق القديم بصفة عامة ، وكذلك التراث العربي الإسلامي .

(١٣) في اطار دراسته الثرية عن « العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي » يشير د. توفيق الطويل إلى ثلاث مراحل مرت بها الجغرافيا العربية تتمثل أولاها في القرن التاسع عند الخوارزمي المتوفى عام ٢٣٦ هـ - ٨٥٠ م الذي وضع كتابا عن صورة الأرض قال عنه نِلّلينو : إن مثل هذا الكتاب لاتقوى على وضعه أمة أوربية في فجر نهضتها العلمية . وتتمثل المرحلة الثانية في القرن العاشر بوضع خرائط عن العالم الإسلامي وأقاليمه ، وكانت تستهدف مساعدة الرحالة . ومن أعلام تلك المرحلة المقدسة (أبو عبدالله محمد) المتوفى عام ٤٩٣ هـ - ١١٠١م حيث كان يتميز بقدرة خارقة على رسم الخرائط الملونة للبلاد التي زارها . وتتمثل المرحلة الثالثة في القرن الحادي عشر حيث بدأ الاهتمام بالجغرافيا الرياضية ، ورسم الخرائط لتشمل العالم كله ويمثل هذه المرحلة خاصة الشريف الادريسي (ابو عبدالله محمد) المتوفى عام ٥٦٢ هـ - ١٠٦٦م . وبعد هذه المرحلة وُجد بين العرب من الجغرافيين الرحالة ، الكثيرون ومن بينهم ابن جبير المتوفى عام ٦١٤ هـ - ١٢١٧م ، وعبد اللطيف البغدادي المتوفى عام ٦٢٩ هـ - ١٢٣١م ، وابن بطوطه المتوفى عام ٧٧٩ هـ - ١٣٧٧ م ، وغيرهم ممن كانوا فيما كتبوا يستقون خصائصهم من المشاهدة والمعاينة ويتحرون في أكثر ما ذكروا الصدق والأمانة (مرجع رقم ٢٤ ص ٥٦ - ٥٧) .

(١٤) ذكر ابن جزي ، الذي كتب رحلات ابن بطوطه بناء على روايته له ، أن هذا الرحالة الشهير ولد في طنجة عام ١٣٠٤م ، وعند بلوغه الثانية والعشرين من عمره خرج قاصدا زيارة الأماكن المقدسة وأداء فريضة

الحج ، ولكنه لم يعد إلى بلده إلا بعد أن قضى ما يقرب من ثمانية وعشرين عاما خارجها . لهذا يصفه بأنه « الشيخ الفقيه ، السائح الثقة الصدوق ، جوال الأرض ، ومخترق الأقاليم بالطول والعرض ، أبو عبدالله محمد بن عبدالله محمد إبراهيم اللواتي الطنجي المعروف بابن بطوطه ، وهو الذي طاف الأرض معتبرا ، وطوى الأمصار مختبرا ، وباحث فرق الأمم ، وسير العرب والعجم » (مقدمة مرجع ٢١) .

(١٥) يذكر الدكتور نقولا زيادة في كتابه الجغرافية والرحلات عند العرب أن « رحلة المغاربة كانت على العموم ، أكثر من رحلة المشارقة إلى المغرب . فمركز الحج في الشرق والمدن الأولى فيه ، فكان من الطبيعي أن يزور المغاربة الشرق أكثر من زيارة المشارقة لبلادهم » (مرجع ٩٣ ص ١٦٧) . ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن المكتبة العربية تزخر بالكثير من الدراسات والتحقيقات عن الرحالة العرب والمسلمين وقد صدر حديثا عدد قيم من مجلة عالم الفكر عن « أدب الرحلات » فيه موضوعات طريفه ذات صلة بالأنثروبولوجيا (عدد ديسمبر ١٩٨٣) .

(١٦) ترجم الاستاذ الدكتور يحيى الخشاب « سفرنامة » من الفارسية إلى العربية ، كما قدم لها بمعلومات وافية وطريفة عن حياة ورحلات ناصر خسرو . ولعل من الأمور التي لفتت نظرنا قول الدكتور الخشاب : إن الرحالة ناصر كان يكتب مذكراته ويدون ملاحظاته يوما فيوما . وهذا أمر يتبعه الأنثروبولوجيون عادة عن قيامهم في الدراسات الأنثروبولوجية الحقلية ، كما سنوضح ذلك بالتفصيل فيما بعد . إن وصف ناصر خسرو للمدن والأماكن يلفت النظر ولاشك في منهجية الملاحظة ، ودقتها ،

علاوة على عرض المادة وتسلسلها المنطقي كما جاء ذلك واضحا مثلا في وصفه بيت المقدس والمسجد الأقصى (مرجع ٩٢ ص ٥٦ - ٧٠) .

(١٧) أسس فرانسز داسيزي Francis Dasuzy (١١٨٢ - ١٢٢٦م) جماعة رهبان الفرنسيسكان Franciscans ، ولد بايطاليا وبدأ حياته جنديا وتحول إلى الوعظ الديني واشتهر بشدة تقواه ، وعطفه على الفقراء ، والتف حوله كثير من الرهبان والمريدين ، برز شأنه على أيام الحملات الصليبية (مرجع ٦٦ ص ٥١) . ومن الفرنسيسكان الجديرين بالذكر أيضا البلجيكي وليم ريسبورك W. Rysbrock الذي كتب عن حياة الأوروبيين الذين يعيشون في قلب آسيا تحت حكم المغول . (مرجع ٦٦ ص ١٣) .

(١٨) انظر في هذا الصدد إلى كتابات علماء الاجتماع العرب بصفة عامة ، ونخص بالذكر تحليل الدكتور علي عبدالواحد وافي لمقدمة ابن خلدون (مرجع ٦٥ ص ٥) .

(١٩) في هذا الشأن ، انظر مقال الأستاذ الدكتور علي أحمد عيسى بعنوان « منهج البحث العلمي عند ابن خلدون » المنشور بأعمال مهرجان ابن خلدون الذي عقد في مصر عام ١٩٦٣ (مرجع ٧٠) .

(٢٠) في دراسته الشيقة بعنوان « قابيل وهابيل - قصة الصراع بين الحضارة والبداوة في العالم العربي » يشير الأنثروبولوجي الدكتور أحمد ابو زيد إلى أنه رغم ذكر ابن خلدون للعرب في عناوين بعض فصول المقدمة مثل « فصل أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط » أو « فصل في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب » إلا أنه في الغالب كان يقصد بذلك الجماعات البدوية التي تعيش على تربية الابل ، والتي تضطرها ظروف

الحياة في الصحراء إلى الرحلة والتجوال الدائمين مما يستحيل معه قيام عمران حضاري بالنسبة لهم . (مرجع رقم ٢ ص ٤٠٢ ، ٤٠٣) .

(٢١) كُتب الكثير ولايزال يُكتب عن مقدمة ابن خلدون كما عقد عديد من المؤتمرات والندوات في البلاد العربية والغربية على حد سواء لدراسة المقدمة . نشير مثلا إلى الحلقة الدراسية التي عقدت مؤخرا بجامعة ديوك Duke university عام ١٩٨٢ وذلك بمناسبة مرور ٦٥٠ عاما على وفاة ابن خلدون ، وقد نشرت أعمال تلك الحلقة عام ١٩٨٤ (انظر مرجع ١٤٩) .

(٢٢) للحصول على معلومات تفصيلية بصدد موضوع القرابة عند ابن خلدون وروبرتسون سميث ، انظر الدراسة التي قام بها الدكتور السيد حامد (مرجع ٥٥) .

(٢٣) عالج د. حليم بركات هذه العلاقات في اطار المجتمع العربي المعاصر (انظر مرجع ٤٠) .

(٢٤) انظر تمهيد الدكتور أحمد أبو زيد للعدد الثاني من المجلد الرابع عشر لمجلة عالم الفكر (١٩٨٣ ، ص ١٠) .

(٢٥) نقلا عن كتاب الدكتور توفيق الطويل بعنوان : « أسس الفلسفة » ، دار النهضة العربية ، الطبعة الخامسة ، ١٩٦٧ .

الوضع الحالي للأنثربولوجيا (علم الإنسان)

د. أحمد أبو زيد

قد يكون من الصعب الإحاطة في حدود المساحة المتاحة لهذا البحث بتاريخ الأنثربولوجيا وتطورها ووضعها الحالي. مع تحديد ملامح الصورة المتوقع أن تكون عليها في المستقبل في ضوء التغيرات المتسارعة التي تتناول كل جوانب الحياة وتؤثر بالضرورة في نشاط الجنس البشري الذي هو في آخر الأمر موضوع الدراسات الأنثربولوجية. ومهما حاولت الإحاطة الاكتفاء بتبيين الخطوط الرئيسية فلابد لنا من أن نأخذ في الاعتبار البعد التاريخي لهذا العلم لتحديد المجالات التي كان يهتم بها وقت نشأته الأولى والتغيرات والمستجدات التي طرأت على هذه المجالات منذ ذلك الحين وبخاصة في العقود الأخيرة من القرن العشرين. فالأنثربولوجيا باعتبارها علما للإنسان ـ وهذه هى الترجمة الحرفية للمصطلح ـ تدرس الإنسان في أبعاده الثلاثة الأساسية من حيث هو كائن عضوي حيّ (البعد الفيزيقي) يعيش في مجتمع (البعد

الاجتماعي) وله ثقافة (البعد الثقافي). وهذه الأبعاد الثلاثة هى التي تحدد الفروع الثلاثة الرئيسية للأنثربولوجيا وهى الأنثربولوجيا الفيزيقية والبيولوجية، التي تعنى بدراسة الخصائص الفيزيقية المميزة للكائن البشري عن غيره من الكائنات الحيّة كما تميز فئات البشر بعضهم عن بعض؛ ثم الأنثربولوجيا الاجتماعية التي تهتم بدراسة الأنساق والنظم الاجتماعية التي تسود في المجتمعات الإنسانية المختلفة مثل أنساق القرابة والاقتصاد والسياسة والقانون والدين واللغة وما إليها؛ ثم الأنثربولوجيا الثقافية التي تدرس الجانب الذي ينفرد به الإنسان عن غيره من الكائنات وهو الثقافة بالمعنى الواسع للكلمة الذي يشمل أنساق الفكر والإبداع والتقاليد والقيم والتراث الثقافي المادي وغير المادي. وقد تختلف آراء العلماء حول تحديد مجالات العلم ولكنها كلها لا تخرج عن هذه الأبعاد الثلاثة.

ولقد نشأت الأنثربولوجيا كعلم متخصص ومتميز في القرن التاسع عشر وكانت تركز اهتمامها على نظم وثقافات ما كان يعرف حتى عهد قريب باسم الشعوب البدائية، وذلك إذا ما أغفلنا الأنثربولوجيا الفيزيقية التي تخرج عن اهتمام الدراسة الحالية. [١] وقد كان العلماء الرواد يرون أن دراسة المجتمع البدائي هى المدخل الطبيعي والمنطقي لفهم الأشكال الاجتماعية والثقافية الأكثر تطورا وتعقدا، وكانت نشأة الأنثربولوجيا في ذلك القرن مرتبطة بها ونتاجا للأوضاع السائدة في أوربا حينذاك. فالقرن التاسع عشر كان عصر التفكير التطوري في كل العلوم والدراسات الإنسانية نتيجة للتطورات التي حدثت في كثير من جوانب الحياة مثل تطور الحياة الاقتصادية وتحولها من الزراعة إلى الصناعة وظهور الثورة الصناعية وما ترتب عليها من قيام طبقات جديدة وما ارتبط بذلك من صراع طبقي، وكذلك تطور النظرة إلى المجتمع الإنساني ككل نتيجة للكشوف الجغرافية والحركات الاستعمارية واتصال الأوربيين بالتالي بمجتمعات وثقافات مختلفة كانت تمثل نماذج أو مراحل متدنية في سلم الرقي والتطور والتقدم. وقد دفع ذلك علماء القرن التاسع عشر إلى تصنيف الشعوب إلى شعوب وحشية وبربرية ومتمدينة حسب درجات قربها أو ابتعادها عن النموذج الأوربي، وبذلك سادت النظرة التطورية في مجال الأنثربولوجيا مثلما سادت في كثير

من التخصصات الأخرى، وكما كتب داروين كتابا عن «أصل الأنواع» ظهرت كتابات عن أصل اللغة وأصل الدين وأصل العائلة وأصل القانون وغيرها، وكلها كتابات تؤلف الجانب الأكبر من الأنثربولوجيا في ذلك الحين.

كان علماء القرن التاسع عشر يستمدون معلوماتهم عن الشعوب (البدائية) في المستعمرات في أفريقيا واستراليا، بل وعن الشعوب شبه المتمدينة من كتابات الرحالة والمبشرين من كل أنحاء العالم، ولذا كانت نظرتهم إلى النظم والثقافات نظرة واسعة شاملة تحيط بأكبر قدر ممكن من الشعوب كوسيلة لفهم ثقافات الجنس البشري ككل في كل زمان ومكان، ولذا جاءت أحكامهم عامة ولكن ينقصها الدقة في كثير من الأحيان، كما كانت تلجأ إلى الظن والتخمين حين لا تتوافر المعلومات الضرورية. ولكن المهم هو أن هذه الكتابات رغم ما بها من عيوب كانت تحاول الإحاطة الشاملة بالإنسان ونظمه وثقافاته من مدخل إنساني يخاطب الإنسان في تفكيره ومشاعره ووجداناته حتى وإن كانت نتائجها بعيدة أحيانا عن الموضوعية ومثقلة بالأحكام التقويمية. (٢) وعلى أى حال فإن كتابات القرن التاسع عشر أصبحت الآن من الكلاسيكيات ذات الأهمية التاريخية فحسب، وإن كانت تعتبر مصدرا خصبا للأفكار التي تستحق الفحص والاختبار من خلال البحوث الميدانية.

مع بداية القرن العشرين، وهو عصر العلم والتجريب في العلوم الطبيعية، اتجهت العلوم الاجتماعية ومنها الأنثربولوجيا إلى الاعتماد على الملاحظة والتجربة والتحليل، وكان المقابل للتجربة المعملية في العلوم الطبيعية الدراسة الحقلية أو الميدانية التي تحمل الباحث إلى مجتمع بدائي صغير منعزل ليعيش فيه فترة زمنية معينة لملاحظة سلوك أعضاء المجتمع ومتابعة عاداتهم وتقاليدهم وتسجيل ملاحظاته لتحليلها بعد عودته إلى وطنه الأصلي. ولما كانت الدراسة الميدانية محدودة بالضرورة بحدود الزمان والمكان فإنه يصعب مقارنتها باتساع نظرة علماء القرن التاسع عشر رغم كل ما يؤخذ عليها من عيوب ونقائص لعدم التأكد من صحة المعلومات أو دقتها، فالبحوث الميدانية التي أجريت بين مئات الشعوب والقبائل دراسات جزئية ومتفرقة، وإن كان هناك دائما أمل في أن يؤدي تكرار هذه الدراسات وكثرتها وتعددها وتنوعها إلى الوصول عن طريق

المقارنة إلى نوع من التعميم يكون أقرب إلى القانون الكلي الذي يصدق على الجنس البشري ككل، أي أن الهدف كان دائما هو فهم «الإنسان» في حد ذاته في كل زمان ومكان وهو ما لم يتحقق حتى الآن بشكل قاطع وواضح وصريح.

والمهم، على أي حال، هو أن ندرك أن الأنثربولوجيا علم شامل ومتكامل يدرس «الإنسان» في كل مراحل تاريخه، ابتداء من أقدم هذه المراحل، وهى مراحل الإنسان المبكر، أو حتى ما قبل مرحلة البشرية حيث ظهر ما يعرف باسم «أشباه البشر»، وحتى ظهور الإنسان في العصر الحديث مرورا بالمراحل الوسيطة، وكذلك دراسة المجتمع والثقافة في تطورهما ووضعهما الحالي لدى مختلف الجماعات الإنسانية من الجوانب الثلاثة الأساسية، وهذا مجال واسع للغاية. بل إن تفرعات الأنثربولوجيا هى أيضا واسعة ومتعددة وتتجاوز فيها الحدود الفاصلة بين العلوم بحيث تحتاج في كثير من الأحيان إلى الاستعانة بنتائج هذه العلوم كما هو الحال مثلا في «الأنثربولوجيا اللغوية» ـ وهى أحد فروع الأنثربولوجيا الثقافية ـ أو فيما يتعلق بأنثربولوجيا الإنسان المبكر أو في أركيولوجيا (علم آثار) ما قبل التاريخ وهكذا. وقد تصل هذه التفرعات إلى المجالات الطبية كما هو الشأن في تشريح الجسم البشري لمعرفة مقاييس الجسم ودراسة الجماجم وحجم المخ والهيكل العظمي لتعرف مراحل التطور وهكذا. وهذا كله معناه أن الباحث الأنثربولوجي في أي فرع من الفروع الثلاثة الرئيسية لابد من أن يكون لديه قدر معقول من اتساع النظرة بحيث تشمل نظرته كثيرا من التخصصات التي تساعد على فهم تخصصه المحدد، وقد يصل الأمر في ذلك إلى الإلمام بالاتجاهات والتيارات الفلسفية والأدبية والفنية التي تلقي أضواء على مجال تخصصه.

(١)

ارتبطت المدرسة البريطانية باسم الأنثربولوجيا الاجتماعية التي تدرس البناء الاجتماعي بأنساقه ونظمه المتفاعلة المتساندة، بينما ارتبطت المدرسة الأمريكية باسم الأنثربولوجيا الثقافية التي ترى أن أنساق المجتمع جزء من الثقافة وأن مصطلح

الأنثربولوجيا «الثقافية» مصطلح شامل ينضوي تحته النظم الاجتماعية والثقافية على السواء. وعلى الرغم من أن الفصل القاطع بين ما هو اجتماعي وما هو ثقافي أمر صعب لأن المجتمع والثقافة يمثلان الوجهين المتقابلين لشيء واحد، أو حسب تعبير إيفانز بريتشارد يمثلان وجهي «صفحة الورقة»، إلاّ أننا نميل إلى التمييز بين هذين الفرعين ليس فقط لسهولة العرض بل وأيضا لأن كلاً منهما خضع في تطوره لتأثيرات مختلفة. فقد تأثرت الأنثربولوجيا الاجتماعية في بريطانيا بعلم الاجتماع الفرنسي أو المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع التي ترتبط أساساً باسم إميل دوركهايم Emile Durkheim والمجلة السنوية لعلم الاجتماع L'Année Sociologique التي تميز في مجال ذلك العلم بين ما تسميه «المورفولوجيا الاجتماعية» أى دراسة الهيكل المادي للمجتمع كالبيئة والسكان وما إليهما؛ وبين ما تسميه «الفسيولوجيا الاجتماعية» التي يُقصد بها فروع علم الاجتماع المختلفة التي حددتها تلك المدرسة في علم الاجتماع السياسي وعلم الاجتماع العائلي وعلم الاجتماع الاقتصادي وعلم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع القانوني وعلم الاجتماع اللغوي وعلم الاجتماع الجمالي وعلم الاجتماع الأخلاقي. وقد ظهرت هذه التسميات في الأنثربولوجيا الاجتماعية البريطانية بعد تحريف ضئيل يتلاءم مع اهتمام هذا الفرع من الأنثربولوجيا بدراسة بناء المجتمع. فاستبدلت الأنثربولوجيا الاجتماعية بكلمة المورفولوجيا الاجتماعية اسم «النسق الإيكولوجي»، بينما استبدلت بفروع «علم الاجتماع» مصطلحات «النسق القرابي» والنسق السياسي والنسق الاقتصادي والنسق الديني وهكذا. أى أن فروع «علم الاجتماع» أصبحت هى «الأنساق الاجتماعية» التي يهتم الأنثربولوجيون بدراستها في المجتمع. ومجموع هذه الأنساق يؤلف البناء الاجتماعي لذلك المجتمع. وبقول آخر، بينما يتكلم علم الاجتماع الفرنسي عن فروع «علم الاجتماع» تتكلم الأنثربولوجيا الاجتماعية عن أنساق «المجتمع». وفي الوقت الذي يدرس فيه علم الاجتماع الفرنسي هذه الفروع دراسة نظرية لا تخلو من مسحة فلسفية واضحة تهتم الأنثربولوجيا الاجتماعية بدراسة هذه الأنساق دراسة واقعية في مجتمعات معينة ومحدودة بالذات يُجري فيها الباحثون بحوثهم الميدانية التي تعتمد على الإقامة في

تلك المجتمعات وملاحظة أنماط السلوك والفكر السائدة بين الناس.

وقد يمكن رد ظهور الأنثربولوجيا بفرعيها الاجتماعي والثقافي كتخصصين متمايزين إلى حدثين تاريخيين متقاربين يتمثلان في ظهور عالمين رائدين في بريطانيا وفي أمريكا في فترة واحدة تقريبا، ونعني بذلك ظهور إدوارد بيرنت تايلور، أب الأنثربولوجيا البريطانية وشغله وظيفة أستاذ بدون كرسي للأنثربولوجيا في أكسفورد عام ١٨٨٤ من ناحية، وظهور فرانز بواس وشغله وظيفة أستاذ الأنثربولوجيا بجامعة كلارك بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٨٨٩ من الناحية الأخرى. ومن المفارقات أن تايلور كان يعتبر (مفكرا) وعالما نظريا لأنه لم يقم بأي دراسة ميدانية بالمعنى الدقيق للكلمة، فيما عدا فترة قصيرة أمضاها بين بعض قبائل المكسيك وظهرت نتائجها في كتابة أنهواك Anahuac، كما أنه كان يتكلم في أعماله المختلفة على (الثقافة) وليس على المجتمع لدرجة أن كتابه الأساسي هو «الثقافة البدائية Primitive Culture»، ومع ذلك فإن اسمه يرتبط بالأنثربولوجيا الاجتماعية وليس بالأنثربولوجيا الثقافية. وكان مسئولا بذلك إلى حد كبير عن تأسيس «معهد الأنثربولوجيا الاجتماعية» في أكسفورد والذي أصبح يُعرف باسم «معهد الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية» بعد أن رؤي ضرورة توسيع مجال نشاطه واهتمامه بحيث يمتد إلى الأنثربولوجيا الثقافية، ولكن ظل هناك تمييز بين الفرعين على عكس الحال في أمريكا التي تندرج فيها دراسة المجتمع تحت دراسة الثقافة ويُعرف العلم على هذا الأساس باسم «الأنثربولوجيا الثقافية» فحسب.(٣) على الجانب الآخر نجد فرانز بواس يهتم بالبحوث الميدانية وبخاصة بين قبائل الهنود الحمر والإسكيمو ويدرس تنظيماتهم الاجتماعية، ولكنه يعتبر مؤسس الأنثربولوجيا (الثقافية) وليس (الاجتماعية) التي لا تحتل على أي حال مكانا مرموقا في أمريكا بالمقارنة بدراسة الثقافات البدائية. ويرجع ذلك إلى اهتمام بواس بدراسة العمليات الذهنية كما هو الحال في كتابه عن «العقل البدائي»، ودراسة الفن في كتابه «الفن البدائي» إلى جانب اهتمامه البالغ بدراسة اللغة وتشجيع تلاميذه على الاهتمام بدراسة اللغات البدائية بحيث أصبحت «الأنثربولوجيا اللغوية» من أهم ملامح المدرسة الأمريكية وتفوقت في ذلك المجال على جهود الأنثربولوجيين البريطانيين المتواضعة.

وعلى أي حال فإن ظهور هذين الاتجاهين الأساسيين في مجال الدراسات الأنثربولوجية كان البداية الحقيقية لقيام الأنثربولوجيا كعلم يأخذ في الاعتبار ضرورة الاعتماد على البحث الميداني بعد أن كان العلماء الأوائل في القرن التاسع عشر من أمثال سير جيمس فريزر و إدوارد بيرنت تايلور في بريطانيا ولويس هنري مورجان - إلى حد كبير يعتمدون على كتابات الرحالة والمبشرين ورجال الإدارة في المستعمرات أو بين الهنود الحمر. فقد بدأ الباحثون الأنثربولوجيون، بتشجيع وتوجيه تايلور وبواس، يذهبون بأنفسهم إلى المجتمعات المراد دراستها، والإقامة الطويلة في تلك المجتمعات، واستخدام أساليب الملاحظة والمعايشة والمشاركة التي أصبحت هي الأساليب الأساسية المعتمدة في البحث الأنثربولوجي في جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات «الإثنوجرافية» من مجتمع الدراسة وتحليلها في ضوء إحدى النظريات المستمدة في الأغلب من علم الاجتماع الفرنسي بالنسبة للمدرسة البريطانية أو علم الاجتماع الألماني بالنسبة للمدرسة الأمريكية.

وقد ساعدت البحوث الميدانية بهذا الفهم وبهذه الأبعاد التي تحتم الاتصال المباشر والإقامة الطويلة في مجتمع البحث على تصحيح كثير من المفاهيم والأفكار الخاطئة السابقة عن الشعوب (البدائية). فقد ساعد الاتصال المباشر بتلك الشعوب على التخلص من كثير من الآراء والأحكام التقويمية التي كانت تطلق بغير أساس أو معرفة على تلك الشعوب ووصفها مثلا بأنها شعوب همجية لا تعرف مبادئ الأخلاق. (٤) فالبحوث الأنثربولوجية الميدانية تنطلق من مبدأ احترام الثقافات الأخرى والعمل على فهمها في ضوء الأوضاع القائمة في تلك المجتمعات والثقافات، وذلك على أساس ما يعرف بمبدأ النسبية الثقافية، وأن كل مجتمع أو كل ثقافة يجب أن يدرس في ذاته دون أن يقاس إلى المجتمعات أو الثقافات الأخرى ودون محاولة تقويم السلوك والعادات والعلاقات السائدة في ذلك المجتمع أو تلك الثقافة بالرجوع إلى المجتمعات والثقافات الأخرى التي ينتمي إليها الباحثون الميدانيون، وبذلك وحده يمكن تحقيق مبدأ وضعية وموضوعية البحث الأنثربولوجي. وتعتبر هذه النظرة الجديدة إضافة هامة تساعد على إزالة (انغلاق) الفكر الغربي الذي كان يميل إلى التمييز بين (نحن) الأوربيين وبقية

العالم. فقد كان الاتجاه العام في القرن التاسع عشر يميل إلى تقسيم تاريخ الجنس البشري إلى مراحل والتمييز بين مراتب مختلفة للمجتمعات الإنسانية وثقافاتها، وربما كان أفضل مثال لذلك هو موقف لويس مورجان الذي يقوم على التمييز بين مراحل الوحشية والبربرية والحضارة، وأن المجتمع الإنساني مر في تطوره وتقدمه بمراحل تبدأ من الجمع والالتقاط ثم الصيد والقنص ثم الرعي ثم الزراعة قبل أن يصل إلى مرحلة التصنيع التي تميز المجتمع الغربي الحديث.[٥]

وربما كان أكبر وأهم وأخطر ما يعيب هذه النظريات وأحكامها هو افتراض وجود مراحل ليس لها وجود في الواقع، ودراسة هذه المجتمعات والثقافات من وجهة نظر ذاتية بحتة وفي ضوء المقاييس والمعايير الغربية وحسب قربها أو بعدها من النموذج الغربي. فهي دراسات لا تعتمد على المعرفة الوثيقة المباشرة ولا تستند إلى الرصد الواقعي للنظم والعلاقات وأنماط السلوك السائدة بالفعل في تلك المجتمعات والثقافات، ولذا كان يداخلها كثير من الخيال والافتراضات. فالنظريات التي سادت القرن التاسع عشر كانت تصدر عن افتراض أن المجتمع الغربي هو (مركز) ومحك كل شيء وأنه المعيار الذي يجب أن تقاس إليه الأوضاع السائدة في المجتمعات الأخرى، أي أن هذه النظريات كانت تقوم على التأمل النظري البحت كما أنها تعكس صورة ذهنية موجودة في أذهان أصحابها بصرف النظر عن مدى مطابقتها للواقع.[٦]

(٢)

البحث الأنثربولوجي الميداني هو مشروع الرجل الواحد، بمعنى أن الباحث الأنثربولوجي يذهب في الأغلب بمفرده إلى مجتمع البحث ويتولى بنفسه جمع المعلومات الإثنوجرافية وإن كان يستعين في ذلك بمساعدين أو (إخباريين) من مجتمع البحث نفسه يكونون على دراية وخبرة بأحوال المجتمع وطبيعة العلاقات بين الناس. ويعتبر ذلك نقطة اختلاف هامة بين البحوث الأنثربولوجية والبحوث السوسيولوجية التي تعتمد في الحصول على المعلومات على تطبيق استمارات البحث التي يتولى

تطبيقها عدد كبير من الباحثين المساعدين. ومن هنا كان من الضروري أن يركز الباحث الأنثربولوجي جهوده على دراسة «مجتمع محلي» محدود المساحة والسكان بشكل عام حتى يستطيع إجراء الملاحظة المباشرة بنفسه والإحاطة بمختلف مظاهر الحياة وبكل العلاقات والنظم والأنساق الاجتماعية التي تؤلف «البناء الاجتماعي»، أو بأكبر قدر من العناصر المادية واللامادية التي تؤلف «الثقافة»، وإن كانت هناك استثناءات من ذلك سوف نعرض لها فيما بعد. ويعتبر العمل الميداني بهذا المعنى نقطة فاصلة بين الأنثربولوجيا كعلم متميز بالمعنى السائد الآن ومنذ أوائل القرن العشرين، وبين الدراسات الأنثربولوجية النظرية التي سادت في القرن التاسع عشر لدى العلماء (التطوريين) والمفكرين النظريين من أمثال مورجان وتايلور وباخوفين وماكلينان وغيرهم.

ويرجع الفضل في وضع أسس البحث الميداني في الأنثربولوجيا الاجتماعية في بريطانيا إلى كل من برونيسلاف مالينوفسكي الذي أمضى أربع سنوات في جزر التروبرياند تمكن في ضوئها من تحديد الأسس والتقاليد والأساليب التي يجب اتباعها في البحوث الميدانية، وعرض ذلك كله في مقدمة كتابه **The Argonauts of the Western Pacific.** وإلى ألفرد رادكليف براون الذي قام عام ١٩٠٦ بدراسة جزر الأندمان وسجل تجربته الميدانية في كتابه الشهير **The Andaman Islanders.**، ومع أن رادكليف براون لم يفلح في إجراء دراسة تفصيلية على نفس المستوى الذي وصل إليه مالينوفسكي خاصة، وأنه لم يهتم بدراسة لغة الأهالي لكي يستخدمها في إجراء بحوثه، وهو ما كان مالينوفسكي يعتبره أحد أهم أسس البحث الميداني الناجح على أساس أن معرفة اللغة تساعد على فهم أنساق الفكر وأساليب التفكير، فإن رادكليف براون كان ينادي بضرورة توجيه البحث الميداني في ضوء نظرية سوسيولوجية محددة تساعد على تفسير الظواهر والعلاقات الاجتماعية وفهمها، وترتفع بالبحث نفسه عن مستوى التقارير الإثنوجرافية البسيطة والسطحية.

وقد استمد هذان العالمان الرائدان كثيرا من توجهاتهما النظرية من المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع ومن المبدأ الأساسي الذي نادى به إميل دوركهايم في كتابه «**قواعد**

المنهج في علم الاجتماع» من ضرورة «تفسير ما هو اجتماعي بما هو اجتماعي» حسب تعبيره. وقد ترتب على ذلك ابتعاد الأنثربولوجيا الاجتماعية عن التفسيرات السيكولوجية والاهتمام بدلا من ذلك بتفسير الظواهر الاجتماعية عن طريق ربطها بعضها ببعض لإظهار العلاقات المتبادلة بينها. وقد أدى ذلك من ناحية إلى قيام الاتجاه الوظيفي عند مالينوفسكي الذي يُعنى بإبراز ترابط التأثيرات المتبادلة بين الظواهر الاجتماعية، مثلما أدى من الناحية الأخرى إلى ظهور الاتجاه البنائي عند رادكليف براون الذي كان ينظر إلى المجتمع كبناء مؤلف من عدد من الأنساق والنظم المتفاعلة حيث يؤدي كل نظام دورا معينا في تماسك ذلك البناء واستمراره في الوجود مع عدم إعطاء أولوية للفرد وسلوكياته وتصرفاته من حيث هو فرد، لأن العلاقات الاجتماعية وإن كانت تقوم بين أفراد فإنها تعلو عليهم، ولأن سلوك الفرد في المجتمع مفروض عليه من المجتمع نفسه. فالظاهرة الاجتماعية تختلف عن مجموع الظواهر الفردية. (٧)

ويؤخذ على هذا الاتجاه البنائي الوظيفي الذي سيطر على الأنثربولوجيا الاجتماعية في بريطانيا نظرته إلى المجتمع موضوع الدراسة على أنه يؤلف نسقا متماسكا ومتكاملا ومتوازنا وقائما بذاته مما كان يضع قيودا على إمكان إجراء مقارنات بين المجتمعات المختلفة. فالباحث يقصر جهده على مجتمع معين ومحدد بالذات دون اهتمام بتتبع علاقاته بالمجتمعات الأخرى بما في ذلك المجتمعات التي تنتمي إلى نفس الدائرة الثقافية أو نفس المجموعة اللغوية أو العرقية. وقد ساعد على اتخاذ هذا الموقف أن المجتمعات (البدائية) التي كان يهتم بها الباحثون البريطانيون والتي يقع معظمها في أفريقيا جنوبي الصحراء كانت تؤلف كيانات متمايزة وتكاد تكون منعزلة عن العالم الخارجي نتيجة للأوضاع البيئية المحيطة بها (مناطق غابات استوائية أو سافانا مدارية شاسعة تفصل بين القبائل ولا تساعد على الاتصال والتواصل). كذلك لم يهتم هذا الاتجاه بالتاريخ لأن القبائل الإفريقية (والأسترالية) ليس لها تاريخ مدون أو معروف بدقة، كما أن (التاريخ الشفاهي) أو (التاريخ الحي) في ذاكرة الأهالي كان يعتبر جزءا من الثقافة القائمة بالفعل وقت إجراء البحث، ولذا جاءت الكتابات الأنثربولوجية البنائية الوظيفية على مستوى عال من التجريد ومن الثبات أو السكون نظرا لالتزام الباحث بحدود المكان والزمان

اللذين أجرى فيهما البحث، وإن كان ذلك لم يمنع في الوقت ذاته من وجود محاولات لدراسة التغيرات الاجتماعية التي طرأت على بعض المجتمعات وعلى الأبنية الاجتماعية منها بالاعتماد على ذاكرة الأهالي أو بالرجوع إلى بعض الوثائق الرسمية والإحصاءات، أو بعودة الباحث إلى ذلك المجتمع نفسه بعد عدة سنين.

كذلك يعتبر هذا الاتجاه البنائي الوظيفي مسئولا إلى حد كبير عن ظهور مفهوم «النسبية الثقافية» نظرا لأنه يأخذ كل مجتمع على حدة باعتباره يؤلف كيانا متماسكا ومتمايزا وله ثقافته الخاصة التي أفرزتها الظروف المحيطة به، وذلك على الرغم من أن هذا الاتجاه لا يهتم بدراسة الثقافة. فالثقافات المختلفة تقف على مستوى واحد وتستحق الاحترام المتكافئ، ومن الخطأ دراسة أى مجتمع في ضوء المعايير الأخلاقية القريبة التي تنتمي إلى ثقافة مخالفة.

وعلى أى حال فقد تمخض الاتجاه أو المدخل البنائي الوظيفي عن عدد كبير من الدراسات الميدانية التي تعتبر الآن من كلاسيكيات الأنثربولوجيا الاجتماعية والتي تمثلها خير تمثيل أعمال إيفانز بريتشارد عن النوير، وميير فورتس عن الأشانتي، وريموند فيرث عن تيكوبيا وغيرهم؛ وكلها دراسات تعطي صورة متكاملة عن البناء الاجتماعي الكلي بمختلف أنساقه ونظمه عند الشعوب التي أجريت فيها تلك الدراسات المركزة المتعمقة.

هذا الوضع يختلف تماما بالنسبة للدراسات الأنثربولوجية الثقافية السائدة في أمريكا والتي تهتم في المحل الأول بدراسة الأنماط الثقافية، كما تتمثل في العادات والتقاليد والقيم والأساطير واللغة وما إليها، كما تستمد توجهاتها النظرية في التحليل والتفسير من علم الاجتماع الألماني ومن الفلاسفة والمفكرين الاجتماعيين الألمان من أمثال فيلهلم ديلتاى. فالرواد الأوائل من الأنثربولوجيين الأمريكيين جاءوا في الأصل من ألمانيا حاملين معهم التراث الفكري الألماني؛ بل إن بعضهم جاء إلى أمريكا بعد أن كان قد أكمل تكوينه الأكاديمي بالفعل في ألمانيا كما هو الحال بالنسبة لأهم اثنين من هؤلاء الرواد الأوائل وهما فرانز بواس وألفرد كروبير. وقد ساعد على الإقبال على دراسة الثقافة بدلا من دراسة البناء الاجتماعي طبيعة تكوين الجماعات القبلية التي اهتم بها

الباحثون الأمريكيون وهى جماعات الهنود الحمر التي تعيش في ظروف إيكولوجية مختلفة عن تلك التي تعيش فيها قبائل أفريقيا. فجماعات الهنود الحمر تقطن في مناطق سهلية فسيحة ومترامية وتسهل فيها الحركة والانتقال والاتصال فيما بينها، كما يسهل بالتالي التفاعل الثقافي والتأثير المتبادل. فهى لا تؤلف مجتمعات صغيرة محدودة مغلقة على ذاتها أو منعزلة اجتماعيا Social isolate بحيث يضطر الباحث إلى التركيز على جماعة صغيرة واحدة نظرا لصعوبة ـ إن لم يكن استحالة ـ الحركة والاتصال والتواصل. كذلك تتمتع جماعات الهنود الحمر ـ بعكس قبائل أفريقيا ـ بوجود تقاليد ثقافية ذات بعد تاريخي طويل كما هو شأن قبائل المايا والأزتكة ذات الحضارة التاريخية القديمة التي يصعب إغفالها. وقد دعت هذه الظروف والأوضاع الأنثربولوجيين الثقافيين في أمريكا إلى دراسة ثقافة هذه الجماعات في بعديها الزماني والمكاني، وهو الأمر الذي تفتقر إليه البحوث الميدانية التي تُعنى بدراسة البناء الاجتماعي للجماعات القبلية في أفريقيا أو أستراليا. وقد دفعت هذه الأوضاع ذاتها إلى اهتمام الأنثربولوجيا الثقافية بالبحث عن الاطرادات في العناصر الثقافية لدى جماعات الهنود الحمر المنتشرة انتشارا كبيرا في مساحات شاسعة من السهول الوسطى، مع محاولة إعادة بناء وتركيب أساليب الحياة التي اختفت وزالت أكثر من العناية أو الاهتمام بتبيين العلاقات المتبادلة بين الأنساق والنظم الاجتماعية التي تؤلف البناء الاجتماعي كوحدة متماسكة ومتعاونة تعاونا وظيفيا فيما بينها Functional interdependence.

ولقد أفرز هذا الاتجاه لدراسة الثقافة والأنماط الثقافية ـ بدلا من دراسة البناء الاجتماعي والنظم الاجتماعية ـ دراسات على جانب كبير من الأهمية في تاريخ الأنثربولوجيا وأصبح بعضها ـ هنا أيضا ـ من الكلاسيكيا التي توضح معالم ذلك المسار. ولعل من أهم هذه الكتابات، أو على الأقل أشهرها كتاب روث بنديكت عن «**أنماط الثقافة Patterns of Culture**» الذي ظهر عام ١٩٣٤ وفيه تحاول تبيين الصيغ الثقافية Cultural Configurations بين السكان الأصليين في عدد قبائل الهنود الحمر الذين يعيشون في بعض مناطق السهول الشمالية في أمريكا. وقد امتد هذا

الاتجاه لدى تلميذتها الشهيرة مارجريت ميد التي اهتمت بدراسة وإبراز نماذج الشخصية التي تفرزها تلك الأنماط الثقافية، وركزت بحوثها على بعض الجماعات (البدائية) في غينيا الجديدة، وتركت بعض الأعمال التي تعدى تأثيرها المجالات الأكاديمية المتخصصة. (٨)

(٣)

هذا التراث الأنثربولوجي الغربي (البريطاني والأمريكي) انتقل إلى العالم العربي بعد الحرب العالمية الثانية وأصبح يؤلف الركيزة الأساسية التي تقوم عليها البحوث والدراسات الأنثربولوجية التي يجريها الأنثربولوجيون العرب بعد إدخال بعض التعديلات والإضافات التي تتفق مع طبيعة المجتمع العربي والظروف التي تُجرى فيها. وقد كانت مصر هى الرائدة في ذلك حين جاء رادكليف براون إلى جامعة الإسكندرية عام ١٩٤٧ لتأسيس معهد العلوم الاجتماعية بكلية الآداب، وهو معهد يمنح درجة دبلوم في العلوم الاجتماعية بعد دراسة ثلاث سنوات بعد الشهادة الجامعية الأولى، وعرفت مصر لأول مرة - على الأقل بطريقة رسمية - الأنثربولوجيا الاجتماعية كعلم متخصص ومستقل عن علم الاجتماع. (٩) وقد أفلح في تثبيت أقدام هذا العلم منذ منتصف الخمسينيات من القرن العشرين بعض الأنثربولوجيين العرب في مصر وفي العراق ممن درسوا في بريطانيا أو في أمريكا. (١٠) وانتشر بعد ذلك تدريس الأنثربولوجيا بفرعيها الاجتماعي والثقافي في العالم العربي، وكان للأنثربولوجيا الاجتماعية الغَلَبة في الانتشار في أول الأمر بينما اقتصرت معرفة الأنثربولوجيا الثقافية على الجامعة الأمريكية، إلى أن اتجهت الأجيال الشابة التالية في البلاد العربية وبخاصة في منطقة الخليج، نحو الدراسة في أمريكا مما أوجد نوعا من التوازن بحيث عرف العالم العربي الأنثربولوجية الاجتماعية والأنثربولوجية الثقافية على حد سواء. ولما كانت المدرسة البريطانية متأثرة بعلم الاجتماع الفرنسي الذي كان يدرس بالفعل في الجامعات المصرية وفي شمال أفريقيا قبل نشأة بقية الجامعات الأخرى الأكثر حداثة في العالم العربي، فإنه يمكن اعتبار الأنثربولوجيا الاجتماعية كما عرفها العالم العربي

امتدادا طبيعيا لعلم الاجتماع الفرنسي.

وقد أفلحت الأنثربولوجيا العربية في إحراز بعض الإسهامات الخاصة التي تميزها عن كلتا المدرستين البريطانية والأمريكية والتي تتمثل في الأمور التالية:

أولا: كانت الأنثربولوجيا الغربية تهتم - ولا تزال إلى حد كبير - بدراسة المجتمعات (البدائية) وإن كانت هناك بحوث ميدانية أجريت في المجتمعات ذات الثقافات والحضارات القديمة مثل الهند والصين، بينما تركز الأنثربولوجيا العربية بالضرورة على المجتمع العربي مع الأخذ في الاعتبار البعد التاريخي الذي تفضله الدراسات البنائية الوظيفية التي تميز الأنثربولوجيا الاجتماعية في بريطانيا.

ثانيا: وقد ترتب على ما ذكر في **أولا** وعلى اكتفاء الأنثربولوجيا الاجتماعية في بريطانيا بالتركيز على الأبنية والأنساق والعلاقات الاجتماعية خلال فترة البحث الميداني أن اصطبغت تلك الدراسات بصبغة سكونية استقرارية واضحة، بعكس الحال بالنسبة للبحوث التي تجرى في المجتمعات العربية التي تخضع لكثير من التغيرات نتيجة عوامل داخلية أو نتيجة للاتصال والتاثيرات الخارجية التي يأخذها الأنثربولوجيون في الاعتبار، مما يضفي على هذه البحوث طابعا ديناميكيا أو حركيا متميزا.

ثالثا: يتميز العالم العربي بوجود نمط إيكولوجي وسكاني واجتماعي وثقافي فريد، وهو المجتمع الصحراوي البدوي مما فتح أمام الأنثربولوجيين العرب مجالا جديدا لم تهتم به الأنثربولوجيا الغربية إلا في مرحلة متأخرة نسبيا. وقد اتجه عدد كبير من الباحثين العرب في مختلف البلاد العربية إلى دراسة القبائل البدوية مما ترتب عليه ظهور ما يمكن تسميته بالأنثربولوجيا البدوية أسوة بالأنثربولوجيا الحضرية مثلا التي عرفتها الأنثربولوجيا في الغرب. ومع أن هناك بحوثا ميدانية أجراها بعض الأنثربولوجيين الغربيين في الصحارى العربية فإن الأنثربولوجيا البدوية كمجال متميز نشأت نشأةً عربية تكاد تكون خالصة، وقد يمكن رد هذه الجهود إلى الأربعينيات من القرن العشرين وشاركت فيها في الأصل جامعة الإسكندرية ثم الجامعة الأمريكية في القاهرة في الخمسينيات إلى جانب عدد من الأنثربولوجيين السودانيين والأردنيين.

وقد أدت خصوصية الأوضاع في العالم العربي إلى الاهتمام بموضوعات معينة

بالذات أصبحت من معالم الأنثربولوجيا العربية مثل دراسة المشكلات الأساسية الكبرى التي تواجه المجتمع العربي، وبخاصة الظروف والأوضاع السياسية المضطربة التي يستلزم فهمها على الوجه الصحيح الأخذ في الاعتبار كل الأنساق والنظم وأنماط القيم والتراث المحيط بالعالم العربي، والمشكلات المتعلقة بالضبط الاجتماعي، والتغيرات الثقافية والاجتماعية، والتنظيم القبلي، ومشكلة الأقليات العرقية واللغوية، والميل إلى العزلة القبلية بالإضافة إلى الاهتمام بكتابات المستشرقين والرحالة التي تنظر إلى العالم العربي من زاوية خاصة غير متعاطفة في كثير من الأحيان مع الأوضاع القائمة، وكثيرا ما تفتقر إلى الفهم الصحيح الدقيق، وذلك كله إلى جانب الاهتمام بالتراث العربي ذاته الذي يمثله ابن خلدون أصدق تمثيل والذي كان يعطي صورة متكاملة بشكل أو بآخر عن تماسك وتفاعل وتساند النظم فيما بينها.(١١)

وإلى جانب الجهود التي يقوم بها الباحثون العرب أنفسهم وبعض الأنثربولوجيين الغربيين في دراسة بعض المجتمعات المحلية أو بعض جوانب الثقافة في المجتمع العربي بشكل عام، كانت هناك دائما الكتابات التي قام بها المستشرقون أو حتى بعض العسكريين والتي تدخل بشكل أو بآخر في نطاق البحث الأنثربولوجي بفضل دقة المنهج القائم على الملاحظة وعلى الإقامة الطويلة. وقد أثرت هذه الكتابات في بعض البحوث الأنثربولوجية الأكاديمية أو على الأقل وجدت طريقها إلى هذه البحوث. ويكفي أن نشير هنا إلى كتابات العسكريين الفرنسيين التي ظهرت في مجلة «**أعمال معهد البحوث الصحراوية T.I.R.S.**» في الجزائر من ناحية وكتاب إدوارد لين عن مصر «أخلاق وعادات المصريين المحدثين» من ناحية أخرى وقبل هذا كله كتاب ويليام روبرتسون سميث عن «القرابة والزواج في بلاد العرب القديمة» الذي انتبه فيه إلى العلاقة بين القبائل في شبه الجزيرة العربية وتقسيمات هذه القبائل وتفرعاتها الداخلية، وكان ذلك أساسا أقام عليه إيفانز بريتشارد نظريته عن المجتمع الانقسامي ومبدأ الانقسام والالتحام الذي وضعه في كتابه الأساس عن «النوير» وأصبح من أهم المبادئ التي يعتمد عليها الأنثربولوجيون في دراسة كثير من أنماط التنظيم القبلي وبخاصة في أفريقيا والعالم العربي.

(٤)

كان للتغيرات السياسية التي طرأت على العالم بعد الحرب العالمية الثانية وحصول المستعمرات الأفريقية على استقلالها وخروجها بالتالي ـ ولو في حدود معينة ـ عن سيطرة وسطوة القوى الاستعمارية في الغرب وبخاصة بريطانيا أثره في اهتمام الأنثربولوجيا إلى دراسة المجتمعات غير البدائية، واتخذ ذلك ثلاثة مسارات متكاملة دون أن يؤدي إلى إغفال المجتمعات القبلية (البدائية) إغفالا تاما.

ويتمثل **المسار الأول** في التوجه نحو دراسة الجماعات المحلية في المجتمعات التقليدية ذات الحضارات القديمة مثل الهند والصين وهى مجتمعات قروية مستقرة وليست جماعات بدوية ولها تاريخها الطويل وتراثها الثقافي العريق. والواقع أن الاهتمام بهذه المجتمعات كان قد بدأ في الخمسينيات من القرن العشرين وظهرت فيه دراسات عديدة لها مكانتها في السجل الأنثربولوجي كما هو الحال مثلا بالنسبة لدراسات فاى Fei في الصين ودراسات سرينيفاس Serinivas في الهند ودراسات جون إمبري John Embry في اليابان.[١٢] ويدخل في ذلك المسار الدراسات الأنثربولوجية التي أجريت في العالم العربي والإسلامي.[١٣] ويتركز المسار الثاني في دراسة المجتمع الغربي نفسه وبعض مؤسساته، ومن أوائل هذه البحوث الدراسات التي قام بها لويد وورنر Lloyd Warner في المجتمع الذي يشير إليه تحت مسمى (يانكي سيتي) وبعض البحوث التي حصل بها أصحابها على درجة الدكتوراه في بريطانيا مثل دراسة باميلا برادني Pamela Bradney عن محلات سلفريدج Selfridge's في لندن وكذلك البحوث التي أجريت في المجتمعات القروية في البلاد الواقعة حول البحر المتوسط في أسبانيا وفرنسا وإيطاليا واليونان وغيرها، وقد عرضت بعض نتائج هذه البحوث ـ مع بحوث أخرى أجريت في تركيا ومصر وليبيا وتونس والجزائر والمغرب ـ في المؤتمرات التي عقدتها ما كانت تعرف بطريقة غير رسمية باسم «مجموعة البحر المتوسط» التي تألقت بعد مؤتمر عقد عام ١٩٥٨ في Burg Wartenstein بالنمسا تحت رعاية مؤسسة Wenner Gren وكانت تجتمع كل عامين أو ثلاثة أعوام لمناقشة موضوع واحد مثل «السكان الريفيون في منطقة البحر المتوسط» أو «مفهوم الشرف والعار» أو

«التنظيم العائلي والقرابي»، وكان الهدف الأخير هو إبراز المتوسط على أنه منطقة ثقافية متمايزة.[١٤] أما المسار الثالث فإنه يتمثل في ظهور أجيال من الأنثربولوجيين الوطنيين الذين يدرسون مجتمعاتهم هم أنفسهم مما أدى إلى ظهور ما يعرف باسم «الأنثروبولوجيا الوطنية Indigenous Anthropology».[١٥] ويخرج هذا المسار عن التقليد والفهم السائدين من ضرورة إجراء البحث الميداني في غير المجتمع والثقافة اللذين ينتمي إليهما الباحث الأنثربولوجي. وقد أفلح هؤلاء الأنثربولوجيون الوطنيون في تقديم دراسات من منطلق ومن وجهة نظر مخالفين لوجهة النظر التي تظهر في الدراسات التي يجريها باحثون أجانب، كما أن دراساتهم تنحو بشكل واضح نحو تسجيل التغيرات التي تتعرض لها مجتمعاتهم مع الاهتمام بإمكانات التنمية.

وقد ترتب على ذلك حدوث تغيرات في المناهج وأساليب البحث. فإلى جانب أسلوب الملاحظة المباشرة عن طريق المشاركة والمعايشة لرصد الواقع وتسجيله وتحليله أخذ الباحثون في الاعتبار بُعدي الزمان والمكان أو البعدين التاريخي والجغرافي للمجتمع والثقافة على ما سبقت الإشارة إليه. فالمجتمعات التقليدية في الصين والهند ومصر ومجتمعات البحر المتوسط والعالم العربي كلها مجتمعات ذات ثقافات وحضارات وتاريخ مدون ومكتوب وتراث عريق، وهي أمور لا يمكن إغفالها في أي محاولة لفهم الواقع الراهن وتحليله، وذلك بعكس الحال في البحوث الأنثربولوجية في المجتمعات (البدائية). كما أن هذه المجتمعات التقليدية والحديثة المعاصرة ترتبط بروابط قوية تتعدى حدودها الجغرافية إلى العالم الخارجي وذلك نتيجة لازدياد وسائل الاتصال والتواصل ـ سواء أكان هذا العالم الخارجي هو المجتمع الوطني أو القومي الذي يقوم فيه مجتمع الدراسة المحلي أم كان مجتمعات الجوار في الدول الأخرى المجاورة التي تنتمي إلى نفس المنطقة الثقافية، أو حتى العالم ككل حسب موضوع الدراسة. ولقد كانت تقاليد البحث الأنثربولوجي تقضي أو على الأقل تفترض أن يقوم الباحث بنفسه وبمفرده ـ أو مصطحبا زوجته في حالات قليلة ـ بالدراسة الميدانية وجمع المعلومات الإثنوجرافية وتحليلها حسب التصور العام الذي يحدده هو نفسه، وكذلك حسب التصور النظري المستمد من إعداده الأكاديمي الخاص، وبذلك فإن

البحث الأنثربولوجي يعتبر على هذا الأساس مشروع الباحث الواحد بل والوحيد في الأغلب الأعم. فقلما كانت تتاح لغيره القيام بدراسة ميدانية أخرى في ذلك المجتمع بالذات وإن كانت هناك استثناءات قليلة كما هو الحال بالنسبة لدراسة كل من روبرت ردفيلد وأوسكار لويس لمجتمع تبوزتلان في فترتين زمنيتين مختلفتين وخروجهما بتفسيرين وتأويلين متعارضين لمظاهر الحياة والسلوك في ذلك المجتمع ؛ أو كما هو الحال بالنسبة لإيفانز بريتشارد الذي درس نسق التفكير عند الأزاندي في كتابه الشهير «الشعوذة والمتنبئون والسحر عند الأزاندي» ثم أرسل بعد ذلك بسنين طويلة تلميذه كونراد راينج Conrad Reining لدراسة المجتمع ذاته وتعرّف التغيرات التي طرأت على المجتمع خلال تلك الفترة، أو مثلما فعل مع تلميذه الآخر إمريس بيترز Emrys Peters الذي أرسله إلى برقة في ليبيا لدراسة قبيلة البراعصة، وكان إيفانز بريتشارد قد درس الحركة السنوسية وحياة السنوسي الكبير ونشر ذلك في كتابه المعروف **The Sanusi of Cyrenaica** وهكذا. ولكن هذه حالات استثنائية فقط كان يمنع من تكرارها بكثرة البعد المكاني لمجتمعات البحث، سواء في أفريقيا أو أستراليا أو حتى بين الهنود الحمر، عن الموطن الأصلي للباحث الأوربي أو الأمريكي، ثم العزلة المكانية والاجتماعية والثقافية للمجتمعات التي يهتم الأنثربولوجيون في العادة بدراستها فضلا عن التكلفة المرتفعة جداً التي يقتضيها إجراء هذه البحوث، والصعوبات التي تواجه الباحث الميداني بحكم طبيعة مجتمعات البحث والظروف البيئية وأحيانا الأوضاع السياسية المناوئة.

وقد شهدت الدراسات الميدانية في الأنثربولوجيا العربية في مصر على الأقل تطوراً آخر ناشئا عن الرغبة في أن تغطي هذه الدراسات مساحات أوسع من المجتمعات المحلية الصغيرة المحدودة حتى يتسنى تنفيذ بعض مشروعات التنمية الضخمة. وتمثل ذلك بأوضح صوره في مشروع المسح الإثنوجرافي للمجتمعات الصحراوية في مصر الذي بدأه عام ١٩٨٧ المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة وظهرت نتائج المرحلة الأولى. منه في عدد من الكتب عن شمال سيناء. [١٦] وكذلك المشروع البحثي الذي كان مركز البحوث الاجتماعية قد بدأه في أوائل الستينات ولم يُستكمل

لدراسة التنظيم القبلي في الصحراء الغربية. ومثل هذه الدراسات ذات المجال الجغرافي الواسع الممتد تساعد على المقارنة بين الجماعات القبلية أو المجتمعات المحلية المستقرة وشبه المستقرة، مما قد ينتهي إلى التوصل إلى تحديد أنماط ثقافية عامة تصدق على منطقة ثقافية واسعة ومتكاملة بدلا من الاكتفاء بالنتائج المحدودة التي تصدق على الجماعة الصغيرة أو المجتمع المحلي موضوع الدراسة، وإن كان ذلك لا يقلل من أهمية هذه النتائج الجزئية. وتتطلب الدراسات الميدانية ذات المجال الواسع مشاركة فريق بحث متكامل وليس مجرد باحث ميداني واحد، بل وقد يضم هذا الفريق أعضاء من غير التخصص الأنثربولوجي الاجتماعي أو الثقافي المحدد بحيث قد يضم باحثين في الجغرافيا أو التاريخ وغير ذلك، وإن كان البحث كله يخضع في آخر الأمر لتفكير (الرجل الواحد) أي الباحث الرئيسي المشرف على المشروع كله والمسئول عن وضع خطة البحث والإطار النظري، بل ودليل العمل الميداني الذي يسترشد به الباحثون الميدانيون في جمع المعلومات الإثنوجرافية من خلال الملاحظة وإجراء المقابلات مع الإخباريين. ويتيح هذا التنظيم لفريق البحث الفرصة لكل باحث أن يجرى ملاحظاته ومقابلاته بدرجة عالية من الاستقلال عن بقية أعضاء الفريق، مع الالتزام في الوقت ذاته بالخطة المقررة وبدليل العمل حتى يتحقق التجانس في الموضوعات التي تتم دراستها في مختلف المناطق وبين مختلف الجماعات المحلية بواسطة أعضاء الفريق. كذلك يتيح هذا التنظيم العمل على الجانب الآخر لكل عضو في الفريق أن يحقق شخصيته المستقلة، وهذا مطلب أساسي قد لا يتوفر للباحثين السوسيولوجيين الذين يكتفون بملء استمارات البحث من خلال الإجابات المحددة على الأسئلة النمطية الموحدة، مما يقضي على شخصية الباحث الميداني. فدليل العمل الذي يشتمل على تساؤلات عامة وليس على أسئلة دقيقة محددة يعطي للباحث الأنثربولوجي قدرا أوسع من الحرية في الاتصال بأفراد المجتمع وإجراء المقابلات المفتوحة التي قد تتعدد مع الإخباري الواحد لأكبر عدد من المرات خلال المدة الزمنية التي يستغرقها البحث والتي قد تمتد إلى عدة شهور إن لم يكن إلى عدة سنوات.

(٥)

إذا كان الأنثربولوجيون الاجتماعيون البنائيون يعتبرون «المجتمع» هو الحقيقة النهائية التي تجعل من الممكن فهم طبيعة الأنساق والنظم الاجتماعية التي تسود في ذلك المجتمع فإن الأنثربولوجيين الثقافيين يعتبرون «الثقافة» هي الحقيقة المتمايزة بذاتها وأن المجتمع ليس سوى أداة ووسيلة لقيام الثقافة ووجودها واستمرارها، أي أنه مجرد ظرف أو شرط ضروري ـ ولكنه ليس كافيا ـ لوجود الثقافة. فالاختلاف بين المدخلين الاجتماعي البنائي الوظيفي والثقافي ليس مجرد توكيد أو اهتمام بناحية أكثر من الأخرى، وإنما هو اختلاف في المبادئ والأسس التي يمكن الاعتماد عليها في تفسير الحياة الاجتماعية بحيث نجد أنه حتى في الحالات التي يتكلم فيها كلا الفريقين عن موضوع واحد بالذات فإنهما يعالجانه من زوايا مختلفة وأبعاد مختلفة تماما، كما يتبعان مناهج للتفسير والتأويل مختلفة أيضا.(١٧) وعلى أي حال فإن الاتجاهين: الاجتماعي البنائي والثقافي يوجدان جنبا إلى جنب في كل البلاد التي تهتم بالأنثربولوجيا ولكن مع ميل واضح نحو واحد منهما وهو ما يصدق على البحوث الأنثربولوجية في معظم الدول العربية حيث يبدو الميل نحو الأنثربولوجيا الاجتماعية البنائية الوظيفية أوضح مما هو نحو الأنثربولوجيا الثقافية بمناهجها واتجاهاتها النظرية في التفسير.

وقد غلب على الأنثربولوجيا الثقافية منذ البداية اتجاهان أو حتى منهجان للتفسير والتأويل وهما الاتجاه التاريخي والاتجاه السيكولوجي، وكلا الاتجاهين يرجعان إلى القرن التاسع عشر حيث كان المفكرون الأنثربولوجيون يهتمون بالبحث عن الأصول التاريخية للثقافة أو يهتمون بانتشارها وتطورها عبر التاريخ باعتبار الثقافة حصيلة النشاط البشري، بينما كان البعض يستعين بعلم النفس لفهم الظواهر الثقافية وكان بعضهم يلجأ أحيانا إلى الاستيطان لمعرفة أصل الثقافة (البدائية) ونشأتها وبخاصة الدين والسحر والشعوذة والأساطير، وظل هذا الاتجاه لدى عدد من العلماء المتأخرين نسبيا مثل ماريت R. R. Marett في بريطانيا وبول رادين Paul Radin في أمريكا. وظهر نتيجة لذلك اتجاهان أساسيان للتفسير يعرفان على العموم بالتفسيرات السيكولوجية العقلية التي تبحث عن العمليات الذهنية التي أنتجت تلك الثقافة، والتفسيرات

السيكولوجية الانفعالية التي ترى أن الإنسان توجهه في تصرفاته عواطفه ووجداناته وانفعالاته أكثر مما توجهه قواه الإدراكية، وأن كثيرا من المظاهر الثقافية نشأت عن الحالة الوجدانية لأعضاء المجتمع. وقد طرأت تغيرات على استخدام هذين (المنهجين) تتفق مع تغير النظرة إلى الأنثربولوجيا ذاتها. فالاتجاه السائد الآن هو تركيز الدراسات الحقلية على مجتمعات محلية محدودة مما اقتضى من الأنثربولوجيين الثقافيين أن يقنعوا بدراسة الثقافة التقليدية في ذلك المجتمع بالذات والتغيرات التي طرأت عليها نتيجة للاحتكاك الثقافي من ناحية، أو دراسة العلاقة بين الثقافة السائدة في المجتمع والمقومات الأساسية للشخصية على اعتبار أن أي نظرية متماسكة متكاملة عن الثقافة يجب أن تحاول الكشف عن علاقة الثقافة بطبيعة الإنسان البيولوجية النفسية، وأنه لا يكفي دراسة الثقافة على أنها شئ مستقل ومتمايز أو على أنها نسق مغلق. وبذلك لم يعد الأنثربولوجيون الثقافيون الذين ينظرون إلى الثقافة في أبعادها السيكولوجية يأخذون الثقافة على أنها مجرد التقاليد أو حصيلة النشاط الاجتماعي التي لا ترتبط بالأشخاص من حيث هم أشخاص، أو أنها مجرد الأشياء التي يصنعها الناس وينتجونها ويحققونها في المجتمع تبعا لقوانين خاصة بها، وإنما بدأوا ينظرون إليها باعتبارها تعبيرا عن الصور المكتسبة للسلوك والمشاعر والتفكير عند الأفراد داخل المجتمع ـ أي أن الثقافة أصبحت في نظرهم شيئا ذاتيا يرتبط بالأفراد الذين يشتركون في صيغة ثقافية معينة أو أنماط ثقافية محددة. فالصور والأنماط الثقافية هى تجريدات من السلوك ومن التجربة ومن ثم فليس لها وجود واقعي شخصي بعيدا عن الأفراد أو الأشخاص الذين صنعوها وأبدعوها.

ومن أهم الموضوعات التي جذبت اهتمام علماء الأنثربولوجيا الثقافية في هذا الصدد دراسة التمييز بين الجماعات والثقافات تبعا للخصائص والمقومات السيكولوجية السائدة في تلك المجتمعات والثقافات. وترتبط هذه الدراسات بما يعرف على العموم باسم «الطابع القومي» في الدراسات الحديثة، وإن كانت هناك محاذير واعتراضات على هذا المفهوم خاصة وأن دراسة الطابع القومي دخلت إلى مجال الأنثربولوجيا الثقافية أثناء الحرب العالمية الثانية حين اهتم بعض الأنثربولوجيين الأمريكيين من أمثال

مارجريت ميد وكلوكهوهن Kluckhohn بدراسة شعوب الأعداء مستعينين بخبراتهم الطويلة في دراسة المجتمعات الأكثر بساطة، ومعرفتهم بأساليب وطرق إعادة تركيب الثقافات الزائلة أو التي على وشك الاندثار، وقد ساعدت روث بنديكت بكتابها عن «أنماط الثقافة» الذي سبقت الإشارة إليه على اتباع هذا الأسلوب في دراسة المجتمعات البدائية والمتخلفة مثلما ساعدت على زيادة الاهتمام بمشكلات الثقافة والشخصية. وقد كان لروث بنديكت فضل كبير في توكيد أن السلوك الإنساني في أى ثقافة من الثقافات يمكن فهمه على أحسن وجه في ضوء القيم والمثل والاتجاهات العامة التي تسود هذه الثقافة بالذات، وأن هناك ضوابط محددة تحكم انفعالات الأفراد وهذا الاختلاف هو السبب في اعتبار الأنماط السلوكية السائدة في المجتمعات الأخرى أنماطا شاذة أو غير سوية حين ننظر إليها من وجهة نظرنا الذاتية وفي ضوء ثقافتنا الخاصة. والمهم هنا هو أن كل ثقافة تسيطر عليها - في رأى بنديكت - اتجاهات عامة شاملة تطبعها بطابع خاص يميزها عن غيرها، وهذا هو أساس نظريتها «الصيغة الثقافية العامة» التي تهتم بدراسة الاتجاهات الأساسية للثقافة أكثر مما تهتم بدراسة العلاقات الوظيفية لكل سمة من السمات الثقافية التي تميز الاتجاه الوظيفي في الأنثربولوجيا.

ومن الواضح أنه على الرغم من كل ما يقال عن أن البناء الاجتماعي والثقافة مظهران لشيء واحد، وأن دراسة أحدهما تتطلب بالضرورة أخذ الثاني في الاعتبار، وأن التفرقة بين البناء الاجتماعي والثقافة تفرقة مصطنعة، فالواقع أن الاختلاف بين الاتجاهين البنائي الاجتماعي والثقافي اختلاف جوهري ناجم عن اختلاف الأسس الأولى التي يقوم عليها كل منهما وعن اختلاف المناهج بل واختلاف مستوى التفسير والتأويل رغم بعض المحاولات للتوفيق أو للتقريب بينهما.

(٦)

لم تمنع سيطرة المدخل الوظيفي على الأنثربولوجيا بوجه عام من ظهور مداخل جديدة تمثل نوعا من الابتعاد عن ذلك المدخل دون الانقلاب التام عليه، وأن تتأثر هذه المداخل بالتيارات الفكرية الحديثة التي نجمت في المحل الأول عن الاهتمام بالدراسات

اللغوية المتأثرة بلغويات العالم السويسري فردينان دوسوسير Ferdinand de Saussure كما عرضها في كتابه «**دروس في اللغويات العامة** **Cours de Linguistique Générale**» ومحاولة تطبيق الأسس التي وضعها لدراسة اللغة كنسق على الأنساق الاجتماعية والثقافية. وكان أول وأهم من تأثر بهذه النظرة إلى اللغويات البنائية عالم الأنثربولوجيا الفرنسي كلود ليفي ستروس Claude Lévi-Straus وظهر ذلك بشكل واضح في مقال شهير له عن «البناء الاجتماعي On Social Structure» نُشر أولا بالإنجليزية في كتاب اشرف على تحريره ألفريد كروبير بعنوان **Anthropology Today** ثم ظهرت له ترجمة فرنسية بعد ذلك في أحد أعداد مجلة **Cahiers Internationaux de Sociologie** كما ظهرت له بعد ذلك عام ١٩٦٣ ترجمة عربية في مجلة «مطالعات في العلوم الاجتماعية» التي كان يصدرها مكتب اليونسكو في القاهرة. وفي هذا المقال نقل ليفي ستروس التحليل إلى مستوى من التجريد أبعد مما تذهب إليه الأنثربولوجيا البنائية التقليدية (البريطانية). إذ لم يقنع ليفي ستروس بتبيين العلاقات المتبادلة بين الأنساق والنظم التي تؤلف البناء الاجتماعي على ما يفعل علماء المدرسة البريطانية في الأنثربولوجيا الاجتماعية وإنما عمل على الكشف عما يسميه «البناء العميق» أي الأنماط الفكرية والمبادئ الذهنية التي تكمن وراء النظم والأنساق.

وقد استمد ليفي ستروس هذه النظرة - إلى جانب تأثره بلغويات دو سوسير البنائية - مما كان يطلق عليه اسم (معشوقاته الثلاث) أي العلوم الثلاثة الأثيرة لديه وهي الجيولوجيا والتحليل النفسي والماركسية. فهذه العلوم أو التخصصات تحاول كلها - وبطرقها الخاصة وفي مجالاتها المحددة - الكشف عن العوامل الكامنة تحت المظاهر الخارجية. فالجيولوجيا تهتم بطبقات الأرض الكامنة تحت السطح الخارجي بينما يحرص التحليل النفسي على الكشف عن العوامل والدوافع الكامنة في اللاشعور والتي تؤثر وتوجه السلوك الظاهري، بينما تهتم الماركسية بالبحث عن العوامل الاقتصادية التي تختفي وراء السلوك البشري في المجتمع وإبراز هذه العوامل. ومن هنا كان ليفي ستروس يتعدى نطاق السلوك الاجتماعي الظاهر للعيان والذي يركز عليه

الأنثربولوجيون (التقليديون ـ البريطانيون) اهتمامهم ويبحث عن تلك العوامل والمبادئ الذهنية الكامنة وراء ذلك السلوك والموجهة له. كذلك خرج ليفي ستروس في بحوثه الميدانية على التقاليد التي وضعها الأنثربولوجيون الأنجلو ـ أمريكيون والتي تحرص على التركيز على دراسة مجتمعات محلية صغيرة الحجم ومحدودة السكان دون أى محاولة جدّية لتجاوز هذه المجتمعات إلى ما وراءها. فقد كان يرى أن الأولى بالأنثربولوجيا أن تبحث عن العمليات المعرفية العامة أو الكلية وراء البنى الاجتماعية والثقافية التي توجد في كل المجتمعات الإنسانية، وبذلك كانت نظرته إلى الأنثربولوجيا نظرة أعم وأشمل من نظرة العلماء الأمريكيين والبريطانيين. وقد ساعده على توسيع نظرته أنه لم يقم في حقيقة الأمر بأي بحث ميداني مركّز أو متعمق بالمفهوم الأنجلو أمريكي؛ إذ لم يقم في أى مجتمع محلي لفترة طويلة تماثل ما يفعله الأنثربولوجيون (التقليديون) كما أنه وجّه معظم اهتمامه في المراحل التالية لدراسة الثقافة أكثر من دراسة المجتمع والنظم الاجتماعية مثل نظام القرابة الذي كرّس له كتابه المهم «**الأبنية الأولية للقرابة**» واستعاض عن البحث الميداني المتعمق بالدراسة الموسّعة المقارنة على ما يظهر بوجه خاص في كتابه عن الأساطير الذي ظهر في أربعة أجزاء تحت عنوان عام هو **Mythologique** جمع فيها ٨١٣ أسطورة من أساطير الهنود الحمر قام بتحليلها لكى يكشف عن المبادئ الذهنية الكامنة وراءها. وعنوان الكتاب له دلالته ومغزاه إذ يمكن تفكيكه إلى **Mytho-Logique** أي منطق الأساطير. وذهب إلى أنه يمكن بهذه الوسيلة دراسة كل أساطير العالم لكى نتبين أن ثمة مبادئ ذهنية وفكرية واحدة تقف وراء كل هذه الأساطير، وأن تشابه المبادئ لا يمنع من تعدد المظاهر التي تعبر عن تلك المبادئ الأولية. أى أن تنوع الأشكال والصور والمظاهر يمكن أن يعبر عن نفس المعنى، كما أن الشكل أو الصورة الواحدة يمكن أن تكون تعبيرا عن عدد من المعاني والدلالات. وهذا معناه في آخر الأمر أنه يمكن تحليل الصور والأشكال والمظاهر على أنها أنساق أو بنى مستقلة وقائمة بذاتها ولها منطق خاص بها، وذلك بصرف النظر عن أى عوامل بيئية أخرى. (١٨)

ويميز فرديناں دو سوسير في دراسته للغة بين عنصرين أساسيين هما «الدال»

و«المدلول» وقد ذهب ليفي ستروس إلى أنه يمكن بالطريقة نفسها دراسة الرموز في الأساطير وفي نظم القرابة بعيدا عن أي مؤثرات أو عوامل أخرى خارجية. ففي دراسته للأساطير مثلا كان يركز على تحليل «نص» الأسطورة ويقابلها بالنصوص الأخرى في الأساطير الموجودة في المنطقة الثقافية الواحدة، بينما كان البنائيون والوظيفيون البريطانيون وعلى رأسهم مالينوفسكي يدرسون الأسطورة في علاقتها بالنظم الاجتماعية الأخرى لمعرفة الدور الذي تقوم به في المحافظة على استمرار البناء الاجتماعي.[١٩]

وعلى الرغم من أن تعاليم المدرسة البنائية الفرنسية (ليفي ستروس وأتباعه) ونظريتها وكتاباتها وعلماءها معروفون في مجال الأنثربولوجيا في العالم العربي، وأن النظرية البنائية أو البنيوية - كما تسمى أحيانا - تدرس بالفعل في مقررات الأنثربولوجيا بالجامعات العربية، كما أن بعض هذه الكتابات تمت ترجمتها إلى اللغة العربية، فإن الجهود في مجال الاسترشاد بها في البحوث الميدانية لا يزال ضئيلا للغاية. وقد ظهرت بعض الكتابات العربية التي تقدم البنائية الفرنسية وبعض البنائيين الفرنسيين (كما هو الشأن في كتاب عبد الله يتيم عن ليفي ستروس أو كتابنا عن المدخل إلى البنائية ومقالات عديدة عن لغويات دو سوسير في الدوريات العربية المختلفة). ولكن المدرسة البنائية الفرنسية لم تحتل حتى الآن منزلة مماثلة لتلك التي تشغلها البنائية الوظيفية البريطانية. وقد يكون السبب في ذلك عدم التمكن من اللغة الفرنسية التي ظهرت بها هذه الكتابات في الأصل وإن كانت معظم الأعمال الأنثربولوجية بالفرنسية تمت ترجمتها إلى الانجليزية فضلا عن المؤلفات العديدة التي ظهرت بهذه اللغة عن ليفي ستروس والمفكرين البنائيين بوجه عام حتى خارج نطاق الأنثربولوجيا. وقد يخرج من ذلك على سبيل الاستثناء الأنثربولوجيا في شمال أفريقيا. والمفارقة هنا هى أن البنائية أكثر انتشارا واستخداما وتطبيقا في غير مجال الأنثربولوجيا في العالم العربي وبخاصة في مجال الدراسات الأدبية والنقد الأدبي ولكن هذا موضوع يخرج عن نطاق هذه الدراسة.

(٧)

ولقد خضعت الأنثربولوجيا خلال العقود الثلاثة بين الستينيات والثمانينيات من القرن العشرين لبعض التغيرات الجذرية الهامة التي تمثلت في ظهور ثلاثة اتجاهات رئيسية هى: ما بعد البنائية وما بعد الحداثة ثم النزعة النسوية Feminism وما بعدها وهى اتجاهات جديدة تتناول النظرة إلى التخصص ذاته وموقف الباحثين من معالجة موضوعاته.

فخلال الفترة السابقة على ظهور هذه التغيرات وهى الفترة التي يعتبرها بعض مؤرخي الفكر الأنثربولوجي الآن فترة «الأنثربولوجيا التقليدية» كانت النظرة إلى الأنثربولوجيا كدراسة وتخصص تتراوح بين موقفين متعارضين بل ومتناقضين وهما اعتبار الأنثربولوجيا «علماً Science» تُراعى فيه شروط الموضوعية الواجب توافرها في العلوم الطبيعية، وبين اعتبارها أحد «الإنسانيات Humanities» التي يغلب عليها طابع الذاتية. ويعطي الاتجاه الأول أهمية وأولوية لدراسة البناء الاجتماعي على حساب الأفراد وذلك على العكس من الاتجاه الثاني الذي يهتم بالأفراد كعنصر فاعل وأساسي في المجتمع المتغير وليس البناء الثابت المستقر.

وقد ترتب على ظهور هذه الاتجاهات إسقاط فكرة «علمية» الأنثربولوجيا تماما من الاعتبار وبالتالي نبذ الدعوة إلى قيام «علم طبيعي للمجتمع» على ما كان ينادي به رادكليف براون، كما بدأت في التراجع والتواري فكرة إمكان إجراء بحوث ميدانية «موضوعية» خالية من الأحكام التقويمية ومنزهة عن التأثر بالقيم السائدة في مجتمع الباحث والتي خضع لها الباحث بحكم نشأته في ذلك المجتمع. وتنظر هذه الاتجاهات الثلاثة إلى الأنثربولوجيا (التقليدية) بعين الاتهام. فهى تتهمها من ناحية بالتحيز نحو إعلاء قيم الثقافة الغربية وتوجيه البحوث لما فيه صالح الإنسان الغربي (الذي كان يقوم بالبحوث الميدانية في المجتمعات اللاغربية)، كما تتهمها من الناحية الأخرى بالتحيز نحو إبراز وجهة نظر الباحث الأنثربولوجي (الرجل) أو (الذكَر) وإغفال نظرة الباحث الأنثربولوجي (المرأة) أو (الأنثى) إلى المجتمع والثقافة؛ فهى أنثربولوجيا (رجالي) أو (ذكورية) متعصبة لقيم النوع gender، وهو في هذه الحالة «نوع الذكور». وفي كلتا

الحالتين تخرج الأنثربولوجيا تماما عن ادعاء الموضوعية لنفسها، وأنه لا خلاص لها ولا مخرج من هذا المأزق إلا عن طريق الاعتراف صراحة بمبدأ الذاتية خاصة وأنها كثيرا ما تخضع للاعتبارات والتوجهات السياسية التي تتطلب أحيانا إعلاء شأن «المجتمع» أو «الشخص» الباحث على حساب «الآخر» المبحوث أو موضوع البحث والدراسة والذي يفتقر إلى القوة والسلطة التي يملكها الطرف الباحث (الأنثربولوجي)، سواء أكان هذا الطرف (الآخر) الضعيف هو المجتمع البدائي أو المرأة التي لا تؤخذ نظرتها إلى الموضوع بعين الاعتبار، وعلى أساس أن الدراسة تتم من مداخل ومواقف ومناهج ونظريات وأساليب (رجالية) أو (ذكورية) صدرت في الأصل عن الرجل وتعبر عن نظرته إلى الأمور، كما أن البحوث الأنثربولوجية ذاتها التي تجريها الباحثة الأنثى وعلى موضوعات تتعلق بالنساء تتم هي أيضا من منطلق الأسس المنهجية والنظرية التي وضعها الرجل ولذا يمكن اعتبارها بحوثا (ذكورية) رغم صدورها عن باحثة أنثى.

وتعتبر البنائية أقوى هذه الاتجاهات الثلاثة وأكثرها وضوحا وتأثيرا في تاريخ العلم كما أنها لقيت اهتماما أكبر من الاتجاهين الآخرين اللذين لا يزال الغموض يغلّف دعاواهما الأساسية حتى في الخارج، ولذا لم يلق هذان الاتجاهان حتى الآن قبولا في الأوساط الأنثربولوجية الأكاديمية في العالم العربي. وقد تكون هناك أسباب تاريخية وأخرى موضوعية حالت دون انتشار هذين الاتجاهين الأخيرين وبخاصة الأنثربولوجيا النسوية.

(أ) ومع أن البنائية Structuralism أثرت في عدد من التخصصات المختلفة مثل النقد الأدبي (رولان بارت) وعلم النفس التحليلي (جاك لاكان) وتاريخ أنساق الفكر (جاك دريدا وميشيل فوكو) وعلم الاجتماع والفلسفة واللغويات سواء في فرنسا أو خارجها، وعملت على إيجاد بديل للنزعة الوضعية Positivism في العمل الإنساني بشكل عام فإن تأثيرها في الأنثربولوجيا كان شديد الوضوح نتيجة لوجود عدد من الأنثربولوجيين الفاعلين والمؤثرين وعلى رأسهم ليفي ستروس. وقد ذكرنا أن البنائية تدعو إلى دراسة ما تسميه البناء التحتي أو البناء العميق بدلا من الاكتفاء بدراسة البناء السطحي أو الظاهر، على ما تفعل دراسات البناء الاجتماعي في الأنثربولوجيا

البريطانية، مع الاهتمام في الوقت ذاته بدراسة الحياة العقلية للشعوب موضوع الدراسة وتعرُّف المبادئ العامة الكلية المشتركة بين مختلف الشعوب، وردّ ذلك كله إلى عدد معين من النماذج التي تندرج تحتها كل العمليات الذهنية في كل الثقافات، وإن كانت ظلّت تحتفظ بالطابع الاستقراري أو التزامني على حساب النظرة التتبعية أو التاريخية، كما ظلت تنظر إلى الفرد بنفس النظرة الهامشية مما جعل نقّاد المدرسة البنائية يتهمونها بأنها مناوئة للتاريخ ومعارضة بل ومعادية للنزعة الإنسانية.(٢٠)

(ب) ويصدر اتجاه (ما بعد الحداثة) Post-modernism من التشكك في إمكان القيام بتجارب على المجتمعات الإنسانية تماثل التجارب التي يجريها علماء العلوم الطبيعية في معاملهم، وذلك فضلا عن تعقد العلاقات الإنسانية بطريقة لا نجد لها مثيلا في بقية الأنواع والكائنات والظواهر الأخرى. ولا يهتم علماء (ما بعد الحداثة) بوجه عام بمسألة إمكان تطبيق ـ أو عدم تطبيق ـ المنهج العلمي بدقة على المجتمعات الإنسانية، لأن المشكلة التي تشغل بالهم هى فكرة علم الثقافة ذاته ومناقشة ذلك العلم على المستويين الإبستمولوجي والأخلاقي.(٢١) فعلى الجانب الأول يوجد نوع من الشك، بل ومن التحدي لفكرة ضرورة دراسة المجتمعات الغريبة ـ أي اللاغربية ـ كمبرر لقيام الأنثربولوجيا. وفي الوقت ذاته ينظر مفكرو (ما بعد الحداثة) على الجانب الآخر إلى البحث الميداني من منظور سياسي ويعتبرونه نوعا من النشاط السياسي الذي يستطيع الباحث الأنثربولوجي بمقتضاه أن يقدم المجتمع موضوع الدراسة بالصورة التي تتراءى له وذلك من موقف القوة الذي يشغله إزاء مجتمع الدراسة الذي يحتل مكانة أدنى في ترتيب نسق القوة. وغالبا ما تأتي هذه الصورة على درجة عالية من التشويه والبعد عن الحقيقة بحيث تكون أقرب إلى نوع من «العبث العلمي» مما يؤكد هيمنة الغرب على العالم. وكما هو الحال بالنسبة للبنائية فإن جهود ما بعد الحداثة امتدت إلى مجالات متنوعة مثل العمارة والفن والفلسفة والنقد الأدبي.(٢٢)

فاتجاه (ما بعد الحداثة) يقف موقف المعارضة من دعاوى الموضوعية في وصف المعلومات الإثنوجرافية وتحليلها وتفسيرها وادعاءات الباحث الأنثربولوجي بصدق وصحة الصورة التي يقدمها عن المجتمع أو الثقافة موضوع البحث، ويرى بدلا من

ذلك ضرورة التعامل مع المادة الإثنوجرافية كما لو كانت شكلا من النص الأدبي الذي يحتمل أكثر من قراءة واحدة وأنه يمكن على هذا الأساس تحليل هذه المادة الإثنوجرافية باستخدام أدوات النقد الأدبي وأساليبه. فالدراسات الإثنوجرافية كتابات أدبية فيها قدر من الخيال ويمكن تحليلها بالإشارة إلى أسلوب الكتابة مثلا دون أن يعني ذلك عدم صدقها أو بعدها عن الواقع، وإن كان يدخلها كثير من (الصنعة). فالأنثربولوجيا بمقتضى هذا الفهم أقرب إلى الإنسانيات منها إلى العلم الطبيعي ولذا لم يعد أنثروبولوجيو ما بعد الحداثة يحرصون مثلا على البحث عن العلة أو السبب وراء السلوك أو وراء النظم الاجتماعية، كما أصبحت الثقافة تعتبر نسقا من الرموز والعلامات، أي مركبا من المعاني وشكلا من أشكال اللغة، كما أصبحت وظيفة الباحث الأنثربولوجي تدور حول الاتصال بأعضاء المجتمع وتأويل حياتهم من خلال (تفكيك) النظم الاجتماعية إلى أصغر الوحدات المكونة مع إغفال الأبعاد الأيديولوجية وبخاصة تلك المتعلقة بعلاقات القوة.(٢٣) فالأجدى إذن في البحوث الأنثربولوجية هو الاهتمام بما هو جزئي وخاص ومتفرد وفريد مما يعني في آخر الأمر الاهتمام بمشكلة النسبية والتركيز عليها على اعتبار أن لكل ثقافة مقوماتها الخاصة، مع عدم الاهتمام بإجراء المقارنات بين الثقافات المختلفة بقصد الوصول إلى قوانين عامة كلية، والاكتفاء بفهم العادات والتقاليد وأنماط السلوك في إطار السياق الثقافي السائد في كل مجتمع على حدة. وهذا يثير من جديد - على ما يقول ستانلي باريت - التساؤل عن إمكان وجدوى إحياء مفهوم النسبية الثقافية في عصر تسوده فكرة العولمة والتقارب بين الثقافات.

وهذا كله يكشف عن الخاصة الأساسية لاتجاه ما بعد الحداثة وهو الاهتمام بنظرة الباحث الأنثربولوجي وتفسيره وتأويله وفهمه الخاص للثقافة أكثر من الاهتمام بالمادة الإثنوجرافية في ذاتها. ولذا فإن الكتابات الأنثربولوجية المابعد حداثية تكشف عن المؤلف بقدر ما تكشف عن المجتمع موضوع الدراسة. وهذا كله ناشئ عن عدم الإيمان ببعض المسلمات الأساسية التي يقوم عليها البحث الميداني (الموضوعي) وعدم الإيمان في العلم Science .

(جـ) وتمثل الأنثربولوجيا النسوية الاتجاه الثالث الرافض للأنثربولوجيا (التقليدية) المتميزة للنوع والتي يغلب عليها التوجه الذكوري ليس فقط لأن معظم الأنثربولوجيين كانوا في الأصل من الذكور ولكن أيضا لأنهم يفسرون الثقافة من وجهة نظر ذكورية، كما أن الباحثات من النساء يسرن في الطريق نفسه بحكم الواقع وخضوعا للتيار السائد المسيطر، وهو الأمر الذي تعترض عليه هذه الأنثربولوجيا النسوية التي تنادي بضرورة فهم الثقافات وتفسيرها من زاوية نسوية ينبغي أن تظهر في أعمال الأنثربولوجيين الذكور أنفسهم.

فالاتجاه النسوي في الأنثربولوجيا ظهر إذن كنوع من رد الفعل ضد هيمنة الذكور على مجال التخصص، وكذلك ضد وضع المرأة في المجتمعات والثقافات المختلفة التي خضعت للبحوث الأنثربولوجية وما تعانيه الأنثى في هذه المجتمعات والثقافات من اضطهاد واحتلالها مكانة هامشية بالنسبة للذكر. . وقد ارتبط ظهور هذا الاتجاه النسوي في الأنثربولوجيا بحركة تحرير المرأة والدفاع عن حقوقها ومطالبها وإبراز دورها في المجتمع، إلا أنه يرى في الوقت ذاته أن المرأة أقدر من الرجل على فهم الثقافة نظرا لخاصية «الذاتية» التي تتمتع بها؛ فالذاتية ليست عيبا أو نقصا في البحث الأنثربولوجي وإنما هى (أداة) أكثر دقة وقدرة على التغلغل في الفهم من «الموضوعية» التي ينادي بها الباحثون من الرجال. وهذا معناه أن هذا الاتجاه الحديث اتجاه معارض لمبدأ الوضعية كما أنه معارض للغة العلم التي هى في جوهرها لغة (قهر) نظرا لتحيز العلم الذكوري، بل إن العلم ذاته كيان رجالي إلى حد كبير يقوم على الأساليب الكمية التي هى لغة العلم (الرجالي) أو الذكوري والتي لا تساعد بأي حال على الكشف عن أعماق الثقافة لأنها تقنع بعرض الجوانب السطحية للظواهر الاجتماعية والثقافية، وذلك بعكس الحال في الدراسات الوصفية والأساليب والمناهج الكيفية التي يجب أن تسود في الدراسات الأنثربولوجية، ولذا كان أسلوب أو طريقة «تاريخ الحياة» هو الأسلوب الأمثل الذي ينبغي أن تأخذ به البحوث الأنثربولوجية لأنه يكشف عن الجوانب الكيفية في حياة الناس أكثر مما تكشف عنه المقابلات المألوفة في الأنثربولوجيا التقليدية. (٢٤)

وربما كان وراء هذا الاتجاه النسوي في الأنثروبولوجيا ـ ولو في حدود معينة ـ الرغبة في إبراز مكانة المرأة والدفاع عن هذه المكانة وكذلك الرغبة في تحقيق المساواة المطلقة بين النوعين الذكر والأنثى ولو أدى ذلك إلى (نَسْوَنَة) العلم ذاته . والأمر يختلف هنا عما يعرف باسم «الدراسات النسائية» في الأنثروبولوجيا أو اهتمام الأنثروبولوجيا بدراسة دور المرأة في المجتمع والثقافة على ما يقول ستانلي باريت (صفحات ١٦٣ ـ ١٦٦) .

وواضح أن هذه الاتجاهات الثلاثة تصدر عن موقف موحد هو نقد الأنثربولوجيا (التقليدية) بل والتمرد عليها ورفضها ، كما ترفض ما يذهب إليه بعض الأنثربولوجيين الاجتماعيين بالذات من أن الأنثربولوجيا «علم» له كل مقومات وخصائص العلوم الطبيعية . إلا أن هذا المنطق الرافض لعلمية الأنثربولوجيا يمتد إلى مفهوم «العلم» ذاته وأساليب البحث العلمي الكمية وإمكان الوصول إلى قوانين عامة كلية ، ويدعو بدلا من ذلك إلى الاهتمام بإبراز الجوانب الفردية والمتفردة والمتمايزة في الثقافات ، وكذلك التركيز على دور الباحث الأنثربولوجي على حساب المادة الإثنوجرافية والتشكك في قيمة وأهمية الدراسات الميدانية المركزة المتعمقة بالمعنى التقليدي ، واعتبار الأنثروبولوجيا أقرب إلى الإنسانيات منها إلى العلم . ولكن هذا لا يعني أن الأنثربولوجيا (التقليدية) والأساليب والطرق والوسائل الراسخة قد تراجعت أو توارت تماما ، فهى لا تزال سائدة في البحوث الميدانية ليس فقط في المجتمعات العربية ولكن في الخارج أيضا رغم تزايد وتكاثر البحوث والدراسات التي تتبع هذه الاتجاهات الثلاثة .

الهوامش والمراجع

(١) تهتم الأنثربولوجيا الفيزيقية أو الطبيعية بالنشأة الأولى للإنسان وتطوره عن الرئيسات السابقة عليه والخطوات والمراحل التي مر بها ذلك التطور والمشابهات أو الاختلافات الفيزيقية بينه وبين تلك الرئيسات، كما تهتم بمشكلة تصنيف السلالات البشرية بالاعتماد على قياس بعض الخصائص الفيزيقية مثل شكل الجمجمة وارتفاع القامة ولون البشرة وما إليها، وكذلك دراسة الخصائص السلالية المتوارثة وتداخل السلالات بعضها في بعض وامتزاجها، ثم تطرقت حديثا إلى بعض الموضوعات التي تدخل في مجال البيولوجيا والطب . . . راجع المقدمة التي كتبناها لترجمتنا كتاب: وليام هاولز: ما وراء التاريخ - دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٤ صفحة ١١ .

(٢) راجع مقالنا عن «تطورات علم الإنسان في عالم متغير» - مجلة الهلال - أغسطس ١٩٩٦ صفحة ١٠-١١ .

(٣) انظر تفاصيل ذلك في كتابنا عن «تايلور» سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٨٥ .

(٤) راجع في ذلك ترجمتنا لكتاب: أ. أ. إيفانز بريتشارد: «الأنثربولوجيا الاجتماعية»؛ منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الأولى ١٩٥٨، صفحة ٥٠ وما بعدها.

(5) Lewis H. Morgan; **Ancient Society**.

راجع أيضا مقالنا عن: «لويس مورجان والمجتمع القديم» - مجلة تراث الإنسانية، المجلد التاسع، العدد الأول ١٩٧٠ .

(6) Richard Ferdon, (ed) ; "Introduction" , in Id, **Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge**, Routledge, London 1995, pp. 5-7.

(٧) انظر على العموم كتاب إميل دوركايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة الدكتور محمود قاسم ومراجعة الدكتور السيد محمد بدوي، وكذلك الفصل الأول من كتابنا: البناء الاجتماعي، الجزء الأول عن «المفهومات» - راجع أيضاً مقال:

A.R. Radcliffe-Brown; "**On Social Structure**" **in Structure and Function in Primitive Society**, Cohen and West, London 1953.

(٨) من أهم أعمال مارجريت ميد:

Margaret Mead; Coming of Age in Samoa; Growing Up in New Guinea

وتعتبر أعمال مارجريت ميد من أكثر الكتابات الأنثربولوجية انتشارا حتى بين غير المتخصصين وقد

طبعت كلها عشرات الطبعات.

(٩) الواقع أن مصر عرفت قبل مجيء رادكليف براون عددا من الأنثربولوجيين البريطانيين الذين تولوا التدريس في الجامعة المصرية القديمة ثم في جامعة القاهرة مثل ألفرد هوكارت وجون بريستياني وإيفانز بريتشارد نفسه، ولكنهم كانوا يدرسون الأنثربولوجيا تحت مظلة علم الاجتماع. ومع أن رادكليف براون جاء إلى مصر عام ١٩٤٧ ومنذ ذلك التاريخ أصبحت الأنثربولوجيا تدرس كعلم قائم بذاته، فإنه لم يتم إنشاء قسم مستقل للأنثربولوجيا إلا عام ١٩٧٤.

(١٠) وقد أفلح في تثبيت أقدام هذا العلم في العالم العربي ثلاثة من أوائل المتخصصين العرب منهم اثنان درسا بانجلترا وتأثرا بالمدرسة البنائية الوظيفية وهما شاكر مصطفى سليم من العراق وقد درس في جامعة لندن وخضع لتأثير ريموند فيرث ومدرسته، وأحمد أبو زيد من مصر وقد درس في أكسفورد وتأثر بتعاليم رادكليف براون وإيفانز بريتشارد، ثم ليلى شكري الحمامصي من مصر أيضا ودرست في أمريكا وأجرت بحوثها الميدانية بين النافاهو وأدخلت الأنثربولوجيا الثقافية إلى الجامعة الأمريكية.

(11) R. Antoun; "Anthropology" in Leonard Binder, ed; **The Study of the Middle East**; John Wiley & Sons, N.Y. 1976, p.139; Dale F. Eickelman; **The Middle East; An Anthropological Approach**, Prentice-Hall, N.J. 1981, Ch. 2.

(١٢) انظر على سبيل المثال:

H.T.Fei; Peasant Life in China, A Field Study in **Country Life in the Yangtze Valley** (Routledge); S.N.Serinevas; **The Koorgs**, O.U.P.) S.C.Dube, **Indian Village** (Routledge); etc.

(١٣) هناك عدد كبير جدا من الدراسات والبحوث الميدانية التي أجريت على أيدي أنثربولوجيين وطنيين من العرب ومن العالم الإسلامي في معظم الدول العربية والإسلامية، وإن كانت نتائج بعض هذه الأبحاث تتضمنها رسائل جامعية لنيل درجة الماجستير والدكتوراه سواء في البلاد العربية والإسلامية ذاتها أو في الجامعات الأجنبية ولم تنشر هذه الرسائل. وإذا تركنا جانبا الأبحاث الأنثربولوجية المنشورة باللغة العربية فإنه يمكن ذكر بعض الأعمال المنشورة باللغة الإنجليزية (وهي اللغة الغالبة على الكتابات الأنثربولوجية المنشورة في الخارج) وذلك على سبيل المثال فحسب:

A.M.Abou-Zeid, "Migrant Labour and Social Structure in Kharga Oasis," in J.Pitt-Rivers (ed), **Mediterranean Countrymen** (Mouton); Lila Abu-Lughod, **Veiled Sentiments, Honour and Poetry in A Bedouin Society**, California U.P.; Soraya Altorki; **"Religion and Social Organization of Elite Families in Urban Saudi**

Arabia," Ph.D. Thesis, University of California; R.T.Antoun, "On the Modesty of Women in Arab Muslin Villages," **American Anthropologist**, 70, 1968; F.L.Khuri "Family Associations in Beirut" in J.G.Peristiany (ed) **Mediterranean Family Structures**, Cambridge U.P.; S.K.Mohsen; **Conflict and Law among Awlad Ali of the Western Desert**, N.C.S.C.R., Cairo; etc.

(١٤) من الأعمال التي صدرت في هذا الصدد:

J.Pitt-Rivers (ed) **Mediterranean Countrymen**, Mouton; J.G.Peristiany (ed) **Honour and Shame - The Values of Mediterranean Societies**, Weidenfeld and Nicolson; J.G.Peristiany (ed), **Contributions to Mediterranean Sociology**, Mouton.

(15) Hussein Fahim (ed); **Indigenous Anthropology in Non-Western Countries**, Carolina Academic Press, 1982.

(١٦) أحمد أبو زيد: المجتمعات الصحراوية في مصر ـ البحث الأول: شمال سيناء ـ دراسة إثنوجرافية للنظم والأنساق الاجتماعية، القاهرة ١٩٩١: تغريد شرارة (تحرير) الإنسان والمجتمع والثقافة في شمال سيناء ـ إشراف وتقديم أحمد أبو زيد، ١٩٩١؛ أحمد أبو زيد (إشراف وتقديم) المجتمعات الصحراوية وتحديات المستقبل (ط٢ ١٩٩٦) وقد نشر هذه الكتب الثلاثة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة.

(١٧) انظر تفصيل ذلك في كتابنا عن: البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع، الجزء الأول «المفهومات» ـ مرجع سبق ذكره. صفحات ١٩٠ وما بعدها. انظر أيضا:

David Bidney; **Theoretical Anthropology**, Columbia U.P., 1951, pp. 96-7.

(١٨) انظر كتابنا: المدخل إلى البنائية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة ١٩٩٥، وكتاب عبد الله يتيم عن ليفي ستروس.

(١٩) انظر ما ذكرناه في هذا الصدد في كتابنا عن البناء الاجتماعي ـ المفهومات ـ ـ مرجع سبق ذكره ـ أنظر أيضا: الطبعات المختلفة لكتاب مالينوفسكي:

B.Malinowski; **Sex, Culture and Myth.**

(٢٠) من الأعمال المترجمة التي تعطي القارئ العربي فكرة شاملة عن البنائية كتاب إديث كروزويل «عصر البنائية» ـ ترجمة جابر عصفور (القاهرة: دار سعاد الصباح ١٩٩٣) وكتاب جون ستاروك (تحرير): «البنيوية وما بعدها» ترجمة محمد حسن عصفور ـ سلسلة عالم المعرفة رقم ٢١١، الكويت ١٩٩٦.

(٢١) وهناك قائمة طويلة من أعمال ليفي ستروس نقلت إلى اللغة العربية منها :

- الأنثربولوجيا البنيوية (جزءان) ترجمة مصطفى صالح - دمشق ١٩٧٧ ، ١٩٨٣ .

- الفكر البري ترجمة نظير جاهل - بيروت ١٩٨٣ .

- الأسطورة والمعنى - ترجمة شكري عبد الحميد - بغداد ١٩٨٦ .

(٢٢) من الكتابات الشاملة عن ما بعد الحداثة يمكن الرجوع إلى :

Bryan S. Turner (ed); Theories of Modernity and Postmodernity, Sage, London 1990; Zygmunt Bauman, Intimations of Postmodernity, Routledge, London 1997, Linda Nicholson and Steven Seidman (eds.); Social Postmodernism, Cambridge U.P., 1995.

(23) Stanley R. Barrett; Anthropology: A Student's Guide to Theory and Method, University of Toronto Press, 1997.

(٢٤) من الكتب العامة عن الاتجاه النسوي بشكل عام وما بعد ذلك الاتجاه (لغير المتخصصين) :

Sophia Phoca and Rebecca Wright; Introducing Postfeminism, Icon Books, London 1999.

وهناك عدد كبير من المقالات عن الاتجاه النسوي وما بعده ويمكن أن يرجع القارئ على سبيل المثال إلى :

Marilyn Strathern; "An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology"; Signs, No. 12, 1987; Marjorie Shostak; Nisa, The Life and Words of a Ikong Woman, Harvard U.P. 1981.